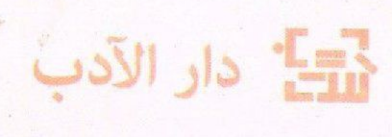
إدوارد سعيد

فرويد وغير الأوروبيين





فرويد وغير الأوروبيين

إدوارد سعيد

فرويد وغير الأوروبيين

دراسة

دار الآداب - بيروت

فرويد وغير الأوروبيين

إدوارد سعيد/مفكّر فلسطينيّ

الطبعة الأولى باللغة العربية عام ٢٠٠٤

دار الآداب للنشر والتوزيع

ساقية الجنزير - بناية بيهم

ص.ب. 4123-11

بيروت - لبنان

هاتف: 861633 (01) - 861632(03)

فاكس: 009611861633

e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb

العنوان الأصليّ:

Freud and the Non-European
Edward. W. Said
With an introduction by Christopher Bollas
and a response by Jacqueline Rose

نُشِرَ بالتعاون مع متحف فرويد، لندن

دار النشر: Verso

London. New York
2003

المحتوى

التعريف بإدوارد سعيد

كريستوفر بولاس

يسرّني باسم متحف فرويد في لندن أن أرحّب بكم جميعًا في هذه المناسبة المهمّة، مناسبة الإصغاء لمحاضرة البروفسور إدوارد سعيد «فرويد وغير الأوروبيين»، والتي ستقوم بمناقشتها البروفسورة جاكلين روز بعد أن أقدّم تعريفًا بها.

حسنٌ، ليس المنفى بالتجربة الجديدة على إدوارد سعيد، ومن ذلك أن يتحدّث هنا، في لندن وليس في ڤيينا، متتبّعًا (بمعنًى ما) آثار فرويد. غير أنَّ أولئك الذين تتلمذوا على يديّ إدوارد سعيد، أو عرفوه شخصيًّا، يقدّرون أرفع التقدير طريقته اللاّفتة على الرّغم من طبيعيّتها في تحويل الظلم إلى احتجاجٍ عليم. لقد كتب في **تأمّلات حول المنفى**: «ثمّة أشياء ينبغي على المنفيّ أن يتعلّمها، شريطة أن يرفض الوقوف موقف المتفرّج مداريًا جرحه: عليه أن يتعهّد بالرعاية ذاتيَّةً متشكّكةً مدقّقة (لا متساهلةً ولا

متجهّمة)»[١].

وُلِدَ سعيد في القدس الغربيّة لأبوين اعتادا الإقامة في القاهرة، لكنّهما كثيرًا ما كانا يسافران إلى فلسطين لرؤية الأهل والأصدقاء. وفي العام ١٩٤٨، كانت أوّل صلةٍ عميقة لسعيد بمصير النفيّ، حيث أُجْلِيَ وعائلته عن فلسطين، ولم يَعُد إلى هناك طيلة خمس وأربعين سنة. ولعلَّ طاقة عمّته نبيهة وعزمها على التصدّي «لمشقّات أن يكون المرء بلا وطن أو مكان يعود إليه» هما اللذان طبعا بطابعهما ذلك الزّخم المتضافر، الذي كان له أن يغدو إدوارد سعيد الشخصيّة العالميّة، مع أنّه قد سبق لسعيد أن ألمع إلى أهمِّيَّة انتقاله إلى الولايات المتحدة ــ إلى مدرسة داخليّة في البداية، ثمَّ إلى جامعة برينستون ــ الأمر الذي لم يوسّع آفاقه وحسب، بل غدا «شيئًا يُسْتَخْدَم»، إذا ما كان لي أن أُلْمِح إلى فكرة وينيكوت عن الإبداع واستخدام الشيء للإفصاح عبره عن مزيدٍ من الحساسيّة اللاّفتة.

---

(١) Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001, p. 184.

في جامعة كولومبيا حيث كان أستاذًا مساعدًا فتيًّا، كتب سعيد أول كتبه وكان عن جوزيف كونراد (١٩٦٦)[٢]، ومنذ ذلك الحين إلى الآن أحسب أنّه كتب عشرين كتابًا على الأقلّ، تُرْجِمَتْ إلى أكثر من ستٍّ وثلاثين لغة.

حرب العام ١٩٦٧ باعدت الشقّة بين سعيد وأيّ مستقبل مُتَخَيَّل في البرج الأكاديميّ العاجيّ، كما تكفّل هذا الحدث بخلق خطٍّ فكريّ جديد في حياته تجسّد بوضوح شديد في كتابه **الاستشراق**، الذي تفحّص فيه، من بين أشياء أخرى، ما كتبه الأوروبيّون عن الشرق، ملقيًا الضوء على سياسات التمثيل الأدبيّ. غير أنَّ كتابه **بدايات** (١٩٧٥) كان من غير شكٍّ أوّل ردٍّ فكريٍّ «ملازِم» يردّ به سعيد على تلك الحرب. فقد كان عليه آنئذٍ أن يبدأ من جديد، ربّما دون أن يكون واعيًا بالوجهة التي راح ييمّم شطرها، إنّما مدركًا أنَّ حياته، وإِنْ كانت تحت سطوة قوىً لا قِبَل له بها، أخذت تستثير ردّه الرهيب. «ما أراه هو أنَّ إدراكًا حادًّا، بل

(٢) Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1966.

وغاضبًا، لحقيقة ما يجري حين نبدأ، أي حين نعي البداية، هو ما يُبْرِزُ المهمّة عمليًّا على نحوٍ بالغ التحديد»[٣].

(يتعيّن على المهتمّين من بينكم بالدراسات التحليليّة النفسيّة أن يقرأوا في **بدايات** تحليله عمل فرويد **تأويل الأحلام**، فهو كما أرى تحليل ساحر لكتاب فرويد بقدر ما هو تمثيل وأداء لما يساجل به ويدافع عنه).

في العام ١٩٧٧ انتُخِبَ سعيد عضوًا في المجلس الوطني الفلسطيني، حيث بقي حتى استقالته عام ١٩٩١. وكما يعلم معظمكم، فقد كان ناطقًا باسم القضيّة الفلسطينيّة ألمعيًّا، وشجاعًا، لا يكلّ ولا يملّ. وقد نشر في العام ١٩٧٩ كتابه **قضيّة فلسطين**[٤]، حيث تشتمل موضوعاته على سيكولوجيا رفض الاعتراف بكينونة الآخر، أو التفكير على نحوٍ تحليليٍّ نفسيٍّ بالقضيّة التي يطرحها؛ فهو يدعونا إلى النظر في الآثار المترتّبة على «هلوسة سلبيّة»: عدم رؤية وجود موضوعٍ

(٣) Edward W. Said, *Orientalism*, New York Pantheon Books 1978; *Beginnings: Intention and Method*, New York: Basic Books 1975, p. 39.

(٤) Edward W. Said, *The Question of Palestine*, New York: Times Books 1979.

ما أو آخر ما. وهكذا فإنّنا لدى تفحّص بنية الاضطهاد، علينا ألاّ نكتفي بالنظر إلى ما يسقطه المضطهِدون على المضطهَدين (كالعنف الإسرائيلي المُسْقَط على الفلسطينيين، مثلاً)، بل يجب أيضًا أن نأخذ في الحسبان رفض الاعتراف بالوجود الفعلي لهذا الآخر (في هذه الحالة نفور إسرائيل من الاعتراف بوجود الفلسطينيين). فهذا التضافر بين الهلوسة الإيجابيّة والسلبيّة هو ما يجعل علاقة الموضوع هذه، كما يمكن أن ندعوها في التحليل النفسيّ، ليس علاقة مسمومة وحسب بل ذهانيّة أيضًا. فالمضطهَد موجود، على هذا الصعيد، كيما يحتوي ما لدى المضطهِد من نزعة تدميريّة غير مرغوب فيها، وذلك في الوقت الذي يلحّ هذا المضطهِد على أنَّ المضطهَد أشبه بكيان برازيّ أشدّ كراهةً من أن يُعْتَرَف به، إلاَّ إذا كان بمنأى عن الأنظار، ومُزَالاً أو مُتَخَلَّصًا منه في النهاية. والحال، أنَّ كتابات سعيد ليست، من نواحٍ عديدة، مجرّد مقاومة لـ «الإبادة الفكريّة»[٥]، التي يتعرّض لها الفلسطينيّ في الكثير من السرديّات الغربيّة، فهي

(٥) Christopher Bollas, *Being a Character*, London: Routledge 1992, p. 207.

أيضًا وفي الوقت ذاته مقاومةٌ لضَرْبٍ من الفَرْض المولّد للفصام. والفلسطينيّ الذي يقذف، الحجارة يعكس رمزيًّا ذلك العنف الإسرائيليّ الذي استخدم الحجارة في بناء المستوطنات. والرّعب الذي يحدثه الفدائي الانتحاري يعكس عنف البنادق، والدبّابات، والطائرات الإسرائيليّة. أمّا هدف هذه المقاومة فليس قهر إسرائيل، بل إعادتها إلى نفسها، أكان ذلك حسنًا أم سيئًا. فالعنف الفلسطيني يسعى إلى الحفاظ على سلامة عقل شعبه عبر الإلحاح على أنَّ الذات موجودة وإِنْ سعى المضطهِد إلى إنكار ذلك، وهو الأمر الذي يعرفه الشعب اليهودي أشدّ المعرفة من خلال كارثة الهولوكست أو المحرقة.

وتتفحّص بعض كتابات سعيد اللاّحقة ضيق أفق الدراسات الأكاديميّة، أو ما يمكن أن نسمّيه بالدفاع ضيق الأفق ضدّ التعدّديّة الثقافيّة: وهذا ما يمثّل في التحليل النفسيّ شكلاً من انشطار الأنا حيث تقطن الذات مسرورةً داخل شذرةٍ واحدة من شذرات ذاتها، طلبًا للبقاء بعيدًا عن الاضطراب الذي تسبّبه بقيّة أجزاء اللّوحة الكلّيّة.

وإلى هذا، فإنَّ إدوارد سعيد عازف بيانو شديد

البراعة، والناقد الموسيقيّ في إحدى أبرز المنشورات الأميركيّة: The Nation. وقد تعاون مع دانييل بيرينبويم والأوركسترا السمفونيّة في شيكاغو في إنتاج جديد لعمل بتهوڤن فيديليو، حيث كتب له سعيد نصًّا إنكليزيًّا جديدًا بدلاً من الحوار الشفهيّ؛ وعلاوةً على ذلك، فقد أقام مع بيرينبويم ويويوما في ڤايمار الألمانيّة ورشةً للموسيقيين الشباب العرب والإسرائيليين. وقد كتب في كثير من الموضوعات الموسيقيّة، ومن بينها مقالته الرائعة عن غلين غولد، كما اتّخذ واحدًا من أفعال الأداء الموسيقيّة ـ «الطباقيّ» ـ ودفعه إلى عالم الخطاب السياسيّ والأدبي:

> **في حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة، وخلفيّة واحدة، ووطن واحد؛ فإنّ المنفيين يعرفون اثنين على الأقلّ، وتعدّديّة الرؤية هذه تولّد وعيًا بالأبعاد المتزامنة، وعيًا هو وعيٌ طباقيّ، كما يُقَال في لغة الموسيقا. فعادات الحياة، أو التعبير، أو النشاط في البيئة الجديدة لا بدّ أن تجري، بالنّسبة للمنفيّ، بعكس ما يتذكّره عن هذه الأشياء في البيئة الأخرى(٦).**

---

(٦) Said, *Reflections on Exile*, p. 186.

ولا شكَّ أنَّ بمقدورنا أن «نرحّل» **ابتكاره** هذا إلى النظريّة التحليليّة النفسيّة، فنقترح مصطلح «الطباق النفسيّ» الذي يلتقط النفع والفائدة في حركة المرء خارج مكانه البدئيّ، باتّجاه موقعٍ جديد تُرى منه الذات، وآخريها، في ضوءٍ جديد ومختلف. ولعلّ الانتقال من النظام الأموميّ إلى النظام الأبويّ، من عالم الحسّ ـ الصورة الخاص بالمكان الطفوليّ إلى نظام اللّغة الرمزيّ، لعلّه أن يكون أوّل طعم نتذوّقه للمنفى، ذلك الطعم الذي يبدو أنّه يتعقّب ويُفْعِم بالطاقة قدرًا كبيرًا من كتابة بروست. وبهذا الصدد، فإنّنا قد نكون جميعًا منفيين بمعنىً ما. ولعلّ هذا أن يكون هو السّبب في أنَّ أولئك الذين لم يقاسوا المصير المرعب، الذي قاساه من طُرِدُوا من أوطانهم، يظلُّ بمقدورهم أن يلتقطوا ذلك المصير بروحٍ من التعاطف.

إدواد سعيد هو أستاذ في جامعة كولومبيا. شارك في محاضرات رايث في الـ BBC والمحاضرات المكرّسة لذكرى رينيه ويليك في جامعة كاليفورنيا ـ إيرفاين، ومحاضرة هنري ستافورد ليتل في برينستون. وهو عضو في الأكاديميّة الأميركيّة للفنون والعلوم، والجمعيّة الفلسفيّة الأميركيّة، والأكاديميّة الأميركيّة

للفنون والآداب. نال درجة الدكتوراه الفخريّة من ستّ عشرة جامعة. وحاز كثيرًا من المنح والجوائز ممّا لا يتّسع المقام لذكره، غير أنّه ينبغي عليَّ أنْ أشير إلى أنَّ ذكرياته **خارج المكان** قد نالت عام ١٩٩٩ جائزة **النيويوركر** المخصَّصة للأعمال غير الروائيّة كما نال في العام ٢٠٠٠ جائزة آينسفيلد ــ وولف للأعمال غير الروائيّة، وجائزة مورتن داوِن زابل في الآداب التي تمنحها الأكاديميّة الأميركيّة للفنون والآداب، وجائزة لانان الأدبيّة للعام ٢٠٠١ التي تُمْنَح للكاتب على مُجْمَل أعماله. وتضمّ مؤلّفات سعيد التي صدرت مؤخّرًا كلاًّ من **نهاية عمليّة السلام: أوسلو وما بعدها؛ تأمّلات في المنفى ومقالات أخرى؛ القوّة والسياسة والثقافة**[٧].

(٧) Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir*, New York: Knopf 1999; *The End of the Peace Process: Olso and After*, New York: Vintage 2000; *Power, Politics and Culture*, New York: Pantheon 2001.



سأستخدم عبارة «غير أوروبيين» في هذه المحاضرة بمعنيين، أوّلهما ينطبق على زمن فرويد بالذّات، والآخر على ما بعد وفاته عام ١٩٣٩. وللمعنيين كليهما علاقة عميقة بأيّة قراءة لمؤلّفاته اليوم. يبقى الأوّل بالطبع دلالة بسيطة على العالم، خارج عالم فرويد الخاص، بوصفه عالمًا يهوديًا من ڤيينا، فيلسوفًا ومثقّفًا عاش وعمل حياته كلّها إمّا في النمسا أو إنكلترا. فما من أحد قرأ مؤلّفات فرويد الخارقة، وتأثّر بها، إلاّ وانبهر بالمدى اللاّفت لتبحُّره، خصوصًا في الأدب وتاريخ الثقافة. غير أنّ المرء يبقى، ومن المنطلق نفسه، مصعوقًا بواقع كون معرفة فرويد بالثقافات الأخرى خارج حدود أوروبا (ربّما باستثناء الثقافة المصريّة) «مُدَوْزَنَة»، بل ومصاغة، في الحقيقة، بتعليمه المستند إلى التراث اليهوديّ ـ المسيحيّ، لاسيّما الفرضيّات الإنسانيّة والعلميّة التي تضفي عليها

طابعًا «غربيًّا» مميّزًا. وهذا ليس أمرًا يؤدّي إلى تقييد فرويد بطريقة مزعجة، بمقدار ما يحدّد هويّته بوصفه منتميًا إلى مكان وزمان كانا لا يزالان مهووسين إلى حدٍّ كبير بما يمكن أن نطلق عليه، باللغة أو الرطانة ما بعد الحداثيّة، ما بعد البنيويّة، وما بعد الكولونياليّة، اسم الآخر. كان فرويد، بطبيعة الحال، شديد الولع بما هو خارج حدود العقل، العُرْف، والوعي بالطبع. وعمله كلّه هو، بذلك المعنى، عن الآخر، غير أنّه على الدوام عنْ آخر يمكن التعرّف عليه من قبل القرّاء جيّدي الاطّلاع على كلاسيكيّات العصر القديم، الإغريقيّ ـ الرومانيّ واليهوديّ، وما اشتُقّ منها لاحقًا في سائر اللّغات، الآداب، العلوم، الأديان، والثقافات الأوروبيّة، التي كان جيّد الاطّلاع عليها في المقام الأوّل.

كان فرويد، مثله مثل أكثر معاصريه، يعلم بوجود ثقافات أخرى جديرة بالاهتمام والاعتراف. فقد ألمح، مثلاً، إلى ثقافتيْ الهند والصين، ولكن فقط بصورة عابرة، فقط حين بدت ممارسة تفسير الأحلام هناك مؤهّلة، مثلاً، للانطواء على نوع من الأهمّيّة النسبيّة، بنظر الباحث الأوروبيّ العاكف على دراسة

الموضوع. أمّا ما يتكرّر أكثر بكثير، فهو قيام فرويد بإيراد التلميحات والإشارات إلى الثقافات «البدائيّة» غير الأوروبيّة ـ من خلال جيمس فريزر في الغالب ـ التي دأب على الإفادة منها لصالح مناقشته للممارسات الدينيّة المبكرة. فهذه الإشارات توفّر الجزء الأكبر من مادة الطوطم والتابو، غير أنّ فضول فرويد الإثنوغرافيّ يكاد لا يتجاوز النظر إلى، واقتباس، جوانب من هذه الثقافات (بتكرار مدوِّخ أحيانًا)، كأدلّة مؤيّدة لوجهة نظره عن أمور معيّنة، مثل التدنيس، وأشكال الحظر المفروضة على سفاح القربى، وأنماط الزواج الخارجيّ والداخليّ. وبالنّسبة إليه كانت الثقافات الپاسفيكيّة والأوستراليّة والإفريقيّة، التي أخذ منها أشياء كثيرة، ثقافات متخلّفة عن الركب أو منسيّة إلى حدٍّ كبير، مثل الجماعة الأولى، في مسيرة الحضارة.

وعلى الرّغم من أنّنا نعرف أنّ جزءًا كبيرًا من عمل فرويد مكرّس لاستعادة ما سبق له أن تعرّض للنسيان أو الإنكار، والاعتراف به، فإنّني لا أعتقد أنّ الشعوب والثقافات البدائيّة غير الأوروبيّة كانت، على الصعيد الثقافيّ، آسرة له مثل شعوب وقصص كلّ من اليونان وروما وإسرائيل القديمة. لقد كانت هذه الأخيرة بمثابة

أسلافه الحقيقيين، فيما يخصّ جملة الصور والمفاهيم العائدة إِلى التحليل النفسيّ.

ومع ذلك فقد كانت لفرويد، من منطلق النظريّات العرقيّة التي كانت سائدة، آراؤه الخاصّة حول الغرباء غير الأوروبيين، وحول موسى وهانيبال في المقام الأوّل. وقد كان هذان، كلاهما، ساميين، كما كانا، كلاهما (وخصوصًا هانيبال) بطلين بنظر فرويد، لما تحلّيا به من إقدام ودأب وشجاعة. لا يسع المرء، لدى قراءة موسى والتوحيد، إلاَّ أن يصاب بالدهشة، إزاء افتراض فرويد شبه العابر (وهذا ينطبق أيضًا على هانيبال) أنّ الأميين لم يكونوا أوروبيين بكلّ تأكيد (وفي الحقيقة فإنَّ هانيبال يبدّد حياته عبثًا وهو يحاول فتح روما واجتياحها ولكنّه لا ينجح)، غير أنّهم كانوا بطريقة ما قابلين، في الوقت نفسه، للذوبان في بوتقة أوروبا الثقافيّة، بوصفهم غرباء سابقين. وهذا مختلف تمامًا عن النظريّات الخاصّة بالساميين، التي يروّج لها المستشرقون من أمثال رينان، والمفكّرون العنصريّون من أمثال غوبينو وفاغنر، ممّن دأبوا على تأكيد غُرْبة اليهود، ومعهم العرب بالمناسبة، واحتمال تعرّضهم للإقصاء والاستبعاد، بالنسبة إِلى الثقافة الإِغريقيّة ـ

الرومانيّة ـ الآريّة. تبقى نظرة فرويد إلى موسى بوصفه داخليًّا وخارجيًا في الوقت نفسه، باعتقادي، نظرة بالغة الإثارة والتحدّي، غير أنّني أريد إرجاء الكلام على ذلك إلى وقت لاحق. غير أنّني مؤمن، على أيّة حال، بأنّ من الصحيح القول: إنّ نظرة فرويد الثقافيّة كانت مطبوعة بالمركزيّة الأوروبيّة ـ ولماذا لا تكون كذلك؟ فعالمه لم يكن بَعْدُ قد تعرّض لرياح العَوْلَمة أو لتأثيرات السَّفَر السريع، أو لعوامل معارك التحرّر من الاستعمار التي كانت ستتمخّض عن جعل الكثير من الثقافات المجهولة، أو المقموعة سابقًا في متناول المركز الأوروبيّ.

لقد عاش فرويد قبيل عصر التحوّلات السكّانية الكبرى، التي كانت ستجلب الهنود والأفارقة وأهالي جزر الهند الغربيّة (حوض البحر الكاريبيّ) والأتراك والأكراد، لتقحمهم في قلب أوروبا، كعمّال ضيوف ومهاجرين غير مرغوبين في الغالب. وقد توفي، بالطبع، قبيل تعرّض العالَم النمساويّ ـ الألمانيّ والرومانيّ [اللاّتينيّ]، الذي كان معاصرون عظماء مثل توماس مان ورومان رولان قد قدّموا عنه صورًا يتعذّر نسيانها، صورًا للدمار الكامل، مع تعرّض الملايين من

أشقّائه اليهود للذبح على يد الرايخ النازيّ. وقد كان ذلك، في الواقع، العالم الذي قام إريك آورباخ أيضًا بتخليده، عبر كتاب المحاكاة التنكّريّة، ذلك الكتاب الخريفيّ الخاصّ بالمنفى، المكتوب خلال سني الحرب في استانبول، التي مكّنت هذا العالِم واللّغويّ العظيم، من تلخيص عمليّة رحيل تراث منظورًا إليها بكلّيّتها المتماسكة والمتناغمة للمرّة الأخيرة.

أمّا المعنى الثاني المشحون بقَدْرٍ أكبر من الزخم السياسيّ لعبارة «غير الأوروبيين» الذي أُريد أن ألفت الأنظار إليه، فهو المتمثّل بالثقافة التي انبثقت تاريخيًّا في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية، أي بعد سقوط الإمبراطوريّات الكلاسيكيّة، وظهور العديد من الشعوب والدول المتحرّرة حديثًا في كلّ من أفريقيا وآسيا والأميركيتين [الوسطى والجنوبيّة]. من الواضح أنّني لا أستطيع هنا أن أتطرّق إلى العديد من التشكّلات الجديدة، على أصعدة السلطة والناس والسياسة التي نشأت، غير أنّني أريد أن أؤكّد واحدًا بالتحديد، واحدًا يبدو لي فاتحًا أفقًا مبهرًا، ويدعّم في الحقيقة من جذريّة كتابات فرويد حول هويّة الإنسان. إنّ ما أفكّر به هو واقع قيام تلك الكوكبة من الكلمات

والمعادلات المحيطة بأوروبا والغرب، في عالم ما بعد الحرب [الثانية] باكتساب معنى أكثر امتلاءً بما لا يقاس، بل وأشدّ إثارة واستفزازًا، في نظر المتابعين من خارج أوروبا والغرب. فبسبب الحرب الباردة كانت ثمّة، قبل كلّ شيء، أوروبّتان: شرقيّة وغربيّة، وبعدهما كانت هناك، في أقاليم العالم الهامشيّة، الغارقة في بحر معارك التحرّر من الاستعمار، أوروبا الممثّلة للإمبراطوريّات الكبرى، التي باتت تغلي بالثورات وحركات التمرّد، والتي كانت مرشّحة لأن تتطوّر في النهاية إلى نضالات متحرّرة من السيطرة الأوروبيّة والغربيّة. لقد حاولت في مكان آخر أن أصف الضوء الجديد الذي بات المناضلون المخضرمون ضدّ الاستعمار قادرين على رؤية أوروبا من خلاله، وبالتالي فلن أتوقّف عنده هنا، إلاّ بصورة موجزة، للاقتباس من الصفحات الأخيرة لكتاب فانون ـ وهو الوريث الأكثر مشاكسة لفرويد بالتأكيد ـ الأخير الذي نُشر بعد وفاته بعنوان معذّبو الأرض (١٩٦١). إنّ المقطع الذي سأورده مأخوذ من ملاحق الكتاب المعنونة «الحروب الاستعماريّة والاضطرابات العقليّة»، التي يقوم فيها فانون، كما تذكرون، بتصنيف

سلسلة من الحالات التي عالجها، والتي تنشأ، على ما يبدو، في ساحات معارك النضال ضد الاستعمار، وبالتعليق عليها.

يلاحظ فانون، قبل كلّ شيء، أنّ العالم غير الأوروبيّ لا يضمّ، بنظر الأوروبيّ، إلاَّ السكّان الأصليين، والنساء المحجّبات، وأشجار النخيل، والجِمال تؤلّف المشهد، الخلفيّة الطبيعيّة لوجود الفرنسيين الإنسانيّ[١]. وبعد الحديث عن قيام الطبيب النفسيّ السريريّ الأوروبيّ بتشخيص حالة المواطن الأصليّ، على أنّها حالة قاتل متوحّش يقتل دونما سبب، يورد فانون كلام أستاذ جامعيّ يدعى آ. بورو كان رأيه العلميّ المعتبر، متمثّلاً بالقول: إنّ حياة المواطن الأصليّ خاضعة لسيطرة «حوافز الدماغ المتوسّط» التي تكون حصيلتها الصافية نزعة بدائيّة غير متطوّرة. وهنا يقوم فانون بإيراد مقطع شديد البرودة، يأخذه من تقرير تحليليّ نفسيّ تقنيّ متبحّر، كتبه الأستاذ الجامعيّ بورو نفسه قائلاً:

(١) Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, trans. Constance Farrington, New York: Grove Press 1968, p. 250.

ليست هذه النزعة البدائيّة مجرّد نمط حياة من نتاج تنشئة خاصّة؛ إنَّ لها جذورًا أعمق بكثير. بل ونفكر أنّ لها أساسًا أعمق، متمثّلاً بالميل الخاصّ للتركيبة الهيكليّة، أو التراتبيّة الهرميّة الديناميكيّة، على الأقلّ، للمراكز الدماغيّة... إنّنا أمام كتلة متماسكة من الانسجام، وحياة متناغمة يمكن تفسيرها علميًا، ليس لدى الجزائريّ أي لحاء [أيّة قشرة دماغيّة]؛ أو هو خاضع، بعبارة أكثر دقّة، لسيطرة الدماغ المتوسّط، مثل الفقاريّات الدنيا. أمّا الوظائف اللحائيّة، إن وُجدت أساسًا، فهي ضعيفة جدًّا، وغير مندمجة عمليًّا بالوجود الديناميكيّ(٢).

على الرّغم من إمكانيّة تحرّي نوع من التحريف الجذريّ لوصف فرويد لسلوك البدائيين في كتاب الطوطم والتابو، في مثل هذا النوع من الكلام، فإنَّ ما يبدو غائبًا هو رفض فرويد المضمر في النهاية، لفكرة إقامة حاجز يتعذّر تجاوزه بين البدائيين غير الأوروبيين من جهة، والحضارة الأوروبيّة من الجهة المقابلة. فالقسوة الكامنة في ما يقوله فرويد، كما أقرأها، تكمن، على النقيض من ذلك، في أن ما يُحتمل أن

(٢) Ibid, p. 301.

يكون قد بقي بين ثنايا التاريخ، لا يلبث أن يلحق بنا بأشكال كونيّة من السلوك، مثل الحظر المفروض على سفاح القربى، أو عودة المقموع ـ كما يحدّد مواصفاتها في موسى والتوحيد. يقوم فرويد، بطبيعة الحال، بافتراض وجود اختلاف لا يؤدّي، كما في العمل الروائيّ لمعاصره الموهوب والمتمرّد مثله، جوزيف كونراد، إلى تبرير أو تخفيف صرامة تحليله للحضارة نفسها بأيّ شكل من الأشكال؛ لتلك الحضارة التي يُنظر إليها بطريقة ضبابيّة تمامًا، بل وحتّى متشائمة.

ومع ذلك، فإنَّ القضيّة بالنّسبة إلى فانون هي أنّك، حين تُدْخِل ليس فرويد فقط، بل وسائر الإنجازات العلميّة للعلوم الأوروبيّة في دائرة الممارسة الاستعماريّة، تجد أوروبا متوقّفة عن شغل أيّ موقع مبدئيّ أو معياريّ، فيما يخصّ المواطن الأصليّ. ومن هنا فإنَّ فانون يعلن قائلاً:

«اتركوا أوروبا هذه التي تكثر من الكلام على الإنسان، مع تمائها دائبة، مع ذلك، على اغتيال البشر في كلّ مكان تجدهم فيه، في كلّ زاوية من زوايا شوارعها بالذات، في جميع أركان الكرة الأرضيّة. . .

لقد اضطلعت أوروبا بقيادة العالم عبر أساليب الحماسة والطلبيّة والعنف. أنظروا كيف تمتدّ ظلال قصورها إلى أماكن أبعد فأبعد بصورة مضطردة!

إنَّ كلاً من حركاتها قد أدّت إلى تفجير حدود المكان والفكر. لقد نبذت أوروبا جميع أشكال المهانة وصيغ التواضع؛ غير أنّها قامت، في الوقت نفسه، بإدارة ظهرها لجميع أشكال العزاء والحنان... فحين أبادر إلى البحث عن الإنسان في تكنولوجيّات أوروبا وأساليبها، لا أرى سوى سلسلة متعاقبة من أشكال الإنكار والنفي للإنسان، مع طوفان من جرائم القتل»(٣).

لا غرابة، إذن، أنّ فانون، وإن كان نثره وبعض أشكال محاكمته مُعتمدًا على النموذج الأوروبيّ، يرفض ذلك النموذج كلّيًّا ويطالب، بدلاً منه، بتعاون جميع البشر في عمليّة اختراع أساليب جديدة، قادرة على خلق ما يطلق عليه اسم «الإنسان الجديد، الذي أخفقت أوروبا في نيل شرف إنجابه».

نادرًا ما يقوم فانون نفسه، بتزويد قرّائه بأيّ مخطّط للأساليب الجديدة التي يفكّر بها، غير أنّ غرضه

(٣) Ibid, p. 311 - 12, 313.

الرئيسيّ يبقى متمثّلاً بمقاضاة أوروبا، لاقترافها جريمة تمزيق البشريّة إلى سلسلة هرميّة من الأعراق، ما لبثت أن اختزلت الحلقات الدنيا ونزعت عنها الصفة الإنسانيّة، بالنسبة إلى كلّ من النظرة العلميّة والإرادة لدى الحلقات العليا. من الطبيعيّ أنّ عمليّة وضع المخطّط موضع التطبيق، كان على يد النظام الكولونياليّ في المستعمرات، غير أنّ من الصحيح القول، فيما أعتقد: أنّ الدافع الأساسيّ لهجوم فانون كان متمثّلاً بشمل مجمل صرح النزعة الإنسانيّة الأوروبيّة بالذّات، ذلك الصرح الذي أثبت عجزه عن تجاوز حدود رؤيته الخاصّة القائمة على الحسد والغيرة. وكما أجاد إيمانويل فالرشتاين في الوصف(٤)، فإنّ نُقّادًا لاحقين لنزعة المركزيّة الأوروبيّة دأبوا، خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، على رفع مستوى الهجوم، عبر الانقضاض على تأريخ أوروبا: على مزاعمها الكونيّة، على تحديدها لمعنى الحضارة؛ على مدرستها الاستشراقيّة، وعلى تسليمها غير النقديّ بنموذج

(٤) Immanuel Wallerstein, *Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science*, New left Review 226, Nov/Dec 1997, pp. 93 - 107.

تقدّم، وضَع ما يُطلق عليه هنتنغتون وآخرون من أمثاله اسم «الغرب» في مركز حشد متعاظم ومتدفّق من حضارات أدنى عازمة على تحدّي تفوّقه.

ومهما بلغ مستوى تسليم المرء بما يقوله فانون أو فالرشتاين، فإن ما لا شكّ فيه، هو أنّ فكرة التباين الثقافيّ كلّها بالذّات ــ وخصوصًا هذه الأيّام ــ بعيدة عن ذلك الشيء الجامد الذي يسلّم به فرويد من دون نقاش. ففكرة وجود ثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبيّة، ولا بدّ للمرء أن يفكّر بها، ليست هي المبدأ المحرّك لكتاباته الذي كانته بالنّسبة إلى كتابات فانون، بأيّ قدر أكبر ممّا كانته بالنّسبة إلى المؤلّفات الرئيسيّة لمعاصريه توماس مان، رومان رولان، واريك آورباخ. ومن هؤلاء الأربعة كان آورباخ هو الذي بقي إلى حدٍّ ما، حتّى الحقبة ما بعد الكولونياليّة، غير أنّه أصيب بالذهول، وربّما حتّى بشيء من الاكتئاب والكَرْب إزاء ما استطاع استشرافه ممّا كان قادمًا. ففي مقاله الذي جاء متأخّرًا بعنوان «فقه اللّغة والأدب العالميّ» تحدّث آورباخ بلغة رثائيّة عن استبدال لغة روما [رومانيا ــ اللّغة اللاتينيّة] كلغة بحث نموذجيّة دأبت على رفد حياته العمليّة واختصاصه، بحشد

فوضويّ ممّا أطلق عليه اسم لغات وثقافات «جديدة»، دون أن يدرك أنّ عددًا كبيرًا منها في آسيا وأفريقيا كانت أقدم من نظيرتها الأوروبيّة، كما كانت مستندة إلى قوانين وقواعد لغويّة عريقة وراسخة، لم يكن باحثو جيله من الأوروبيين عارفين بوجودها قطّ. غير أنّ آورباخ كان قادرًا على أن يحسّ بأنّ حقبة تاريخيّة جديدة كانت في طور الولادة، كما كان قادرًا على إدراك أنّ قسماتها وبُناها ستكون غير مألوفة، لا لشيء إلاَّ لأنَّ جزءًا كبيرًا منها لم يكن أوروبيًّا، أو ذا علاقة بالمركزيّة الأوروبيّة.

أشعر أنَّ عليَّ أن أضيف شيئًا هنا. كثيرًا ما فُسِّر كلامي على أنّه هجوم لاحق على كُتّاب عظماء مثل جين أوستن وكارل ماركس، لأنّ بعضًا من آرائهم تبدو صحيحة سياسيًّا بمعايير زماننا. إنّها لفكرة غبيّة حقًّا يتعيّن عليَّ أن أعلن على الفور أنّها غير صحيحة على الإطلاق، بالنسبة إلى أيّ شيء سبق لي أن كتبته أو قلته. فأنا، على النقيض من ذلك، أحاول على الدوام أن أفهم شخصيّات الماضي التي تثير إعجابي، حتّى حين أقوم بتسليط الضوء على مدى بقائهم مقيَّدين أو محصورين بآفاق لحظتهم الثقافيّة الخاصّة، فيما يتعلّق

بوجهات نظرهم عن الثقافات والشعوب الأخرى. أمّا النقطة الخاصّة التي أؤكّدها بعد ذلك، فهي أنّ من الضروريّ قراءة مؤلّفاتهم بوصفها جديرة من حيث الجوهر بالنّسبة إلى قارئ اليوم غير الأوروبيّ، أو غير الغربيّ، الذي يكون إمّا سعيدًا لرفضها بالصالح والطالح فيها على أنّها مهينة إنسانيًّا، أو غير منطوية على ما يكفي من الوعي بالشعب المستعمَر (كما يفعل تشينوا آتشيبي بتصوير كونراد لأفريقيا)، أو مستعدًّا لقراءتها بطريقة تسمو «فوق» الظروف التاريخيّة التي كانت جزءًا لا يتجزّأ منها. تقوم مقاربتي على السعي لرؤية أولئك الكُتّاب في سياقهم، بأكبر قدر ممكن من الدقّة، ولكن لأنّهم، بعد ذلك، كُتّاب ومفكّرون غير عاديين، ساهمتْ مؤلّفاتهم في إتاحة الفرصة لظهور أعمال وقراءات أخرى، بديلة مستندة إلى تطوّرات لم يكن بوسعهم أن يعوها، ممّا يجعلني أراهم طباقيًّا، أي كشخصيّات تقوم كتاباتهم بالسفر والانتقال عبر الحدود الزمانيّة والثقافيّة والإيديولوجيّة، بأساليب غير متوقّعة، لتبرز على الساحة بوصفها جزءًا من مجمع جديد جنبًا إلى جنب مع التاريخ التالي والفنّ اللاحق.

وبالتالي فإنّ من الأفضل، على ما يبدو لي، والأكثر

إثارة بما لا يقاس، أن تتمّ قراءة كتابات كونراد العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، بوصفها تجسيدًا لسائر أنواع التكهّنات غير المتوقّعة الموحية والمثيرة ليس فقط جملة من التشويهات المأساويّة في تاريخ الكونغو اللاّحق، بل وسلسلة أصداء الأجوبة المتردّدة في الكتابات الأفريقيّة التي تعيد استعمال موضوعة رحلة كونراد كصورة نمطيّة لإبراز اكتشافات واعترافات ديناميكيّات ما بعد الكولونياليّة، وجزء كبير منها نقائض مدروسة لكتابات كونراد، مثلاً، بدلاً من ترك صورة كونراد الآسرة لكونغو ليوبولد على رفّ أحد مخازن المحفوظات، بوصفها لا تستحقّ إلاّ أن تُدْفن في مجمع قمامة الفكر العنصريّ. وهكذا فإنَّ أمامك زوجين وجيزين من الأمثلة، متمثّلين بالردّين المختلفين جذريًّا، الموجودين في «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيّب صالح من جهة، وفي «كوع في النهر» لـ ف. س. نايبول من الجهة المقابلة، ما من عملين يمكنهما أن يكونا أكثر تباينًا من هذين الكتابين، غير أنّهما، كليهما، يتعذّر تصوّرهما من دون بنية مَأْثَرة كونراد الخياليّة السابقة دليلاً رائدًا أوّلاً، ودافعًا بعد ذلك، إذا جاز التعبير، إلى مسالك جديدة للمَفْصَلة، تكون مطابقة لرؤيا تجربة

عربيّ سودانيّ في ستينيّات القرن العشرين، كما لرؤيا تجربة هندي ترينيدادي مهاجر بعد بضع سنوات. لا تتمثّل النتيجة المثيرة باعتماد كلّ من صالح ونايبول الحيويّ جدًّا على قراءتهما لكونراد فقط، بل وبأنّ كتابة كونراد شهدت مزيدًا من التحقّق واكتساب الحياة، عبر سلسلة من التأكيدات والإِضافات التي لم يكن، بوضوح، منتبهًا إِليها ولكن كتاباته تتيحها.

وهكذا، فإِنّ التاريخ التالي يعيد فتح، ويتحدّى، ما يبدو أنّه كان الختام النهائيّ لإِحدى الشخصيّات الفكريّة السابقة، عبر تمكينها من التواصل مع تشكيلات ثقافيّة، سياسيّة ومعرفيّة، لم يسبق لمؤلّفها أن حلم بها، رغم أنّها منتمية إِليه عبر جملة من الظروف التاريخيّة. من الطبيعيّ أن يكون كلّ كاتب [وكاتبة]، قارئًا لأعمال من سبقوه أيضًا، غير أنّ ما أريد تأكيده، هو أنّ آليّات تاريخ الإِنسان المباغتة في الكثير من الأحيان، تستطيع ـ كما تشي حكاية بورغيس ذات المغزى بطرس مينارد والكيشوت ـ أن تُمَسْرِح المكنونات الموجودة في صورة أو شكل سابقين، بما يسّلط الضوء مباشرة على الحاضر. فالحمّالون والمتوحّشون المرهقون والمظلومون،

بصورة مرعبة، الذين يصوّرهم كونراد بطريقة يجدها آتشيبي مرفوضة تنطوي في داخلها ليس فقط على الجوهر المجمّد الذي يحكم عليهم بالعبوديّة والعقاب، اللذين يراهما كونراد مصيرهم الحالي، بل وعلى ما يشير نبوئيًّا إلى سلسلة كاملة من التطوّرات المضمرة، التي يقوم تاريخها التالي بكشف النقاب عنها رغم، فوق وقبل، بل وبسبب، ويا للمفارقة! القسوة الجذريّة والعزلة المرعبة لرؤيا كونراد الجوهريّة. فأن يكون كُتّاب لاحقون دائبين على العودة إلى كونراد يعني أنّ كتاباته، بفضل رؤيتها القائمة على المركزيّة الأوروبيّة التي لا تعرف معنى المساومة، هي بالتحديد ما تضفي عليها قوّتها النقيضة، تلك الطاقة والكثافة الكامنة في أعماق جملها التي تتطلّب استجابة مكافئة ومعاكسة تواجهها مباشرة، إمّا في مجابهة أو دحض أو تطوير ما تقدّمه. ففي قبضة أفريقيا كونراد، يكون المرء مسوقًا برهبتها الخانقة المجرّدة للعمل من أجل اختراقها، للسعي إلى دفعها من الخلف، فيما يقوم التاريخ نفسه بتحويل حتّى حالة الركود الأكثر استعصاء، إلى سيرورة ونوع من البحث عن قَدْر أكبر من الوضوح، والانفراج،

والتصميم، أو الإنكار. ومع كونراد بالطبع، كما مع جميع مثل هذه العقول الخارقة وغير العاديّة، يبقى التوتّر المحسوس بين ما هو موجود بشكل لا يطاق من جهة، واضطرار مُناظِر للهروب من هذا الموجود من جهة ثانية، جوهر المسألة الأعمق، ومجمل الهدف الأساسي لقراءة وتفسير عمل مثل قلب الظلام. تبقى النصوص المتعطّلة بأزمانها حيث هي، في حين تكون النصوص الدائبة على مصارعة قيودها التاريخيّة دون ملل، هي النصوص التي نحتفظ بها، جيلاً بعد جيل.

كان فرويد مثالاً بارزًا لمفكّر شكّل العمل العلميّ بالنّسبة إليه، كما قال غير مرّة، نوعًا من التنقيب الآثاريّ عن الماضي المدفون، المنسيّ، والمقموع والمرفوض. فهو لم يختر شليمان نموذجًا يحتذيه عبثًا[٥]. لقد كان مستكشفًا للعقل بالطبع، غير أنّه كان في الوقت نفسه، بالمعنى الفلسفيّ، قالبًا للجغرافيّات والأنساب المقبولة والمحسومة رأسًا على عقب، وراسمًا لها خرائط جديدة. وبالتالي فهو قابل بشكل استثنائي لإعادة القراءة في سياقات مختلفة، لأن

(٥) See Richard H. Armstrong, *Freud: Schliemann of the Mind*, Biblical Archeology Review, March - April 2001.

كتاباته جميعًا تدور حول كيفيّة قيام تاريخ الحياة بتقديم نفسه، عبر أشكال: التذكّر، البحث، التأمّل، إلى سلسلة لانهائيّة من عمليّات الهيكلة وإِعادة الهيكلة، على الصعيدين الفردي والجماعي كليهما. أن نكون، نحن القرّاء المختلفين المنتمين إلى فترات متباينة من التاريخ، والمستندين إلى خلفيّات ثقافيّة متغايرة، ملزمين بالاستمرار في القيام بهذا لدى قراءاتنا لأعمال فرويد، يصدمني كأمر لا يقلّ عن نوع من التبرير والإثبات لقدرة أعماله على استثارة أفكار جديدة، كما وعلى تسليط الأضواء على أوضاع، ربّما لم يسبق له هو نفسه أن كان قد حَلُم بها.

كان تركيز فرويد الشديد على موسى، شاغلاً للأشهر الأخيرة من حياته، وليس ما أنتجه في كتابه الرئيسيّ الأخير، «موسى والتوحيد» إلاَّ عملاً مركّبًا من عدد من النصوص، جملة من النوايا، سلسلة من الفترات الزمنيّة المختلفة، وكلّها صعبة شخصيًّا بالنّسبة إليه، على صعيد التصدّي لها مع المرض، وصعود الاشتراكيّة القوميّة، وأشكال عدم اليقين السياسيّ التي أحاطت بحياته في ڤيينا، مصحوبة أحيانًا بآثار متناقضة، بل وحتّى باعثة على الاضطراب وعدم

الاستقرار(٦). وكلّ من لديه قدْر من الاهتمام بالأسلوب المتأخّر [أسلوب الكاتب في المرحلة الأخيرة من حياته] سيجد موسى فرويد نموذجًا كلاسيكيًّا. فمثل جملة الأعمال التي توقِف شَعْرَ الرّأس بصعوبتها، والتي أنتجها بيتهوفن في السنوات السبع أو الثماني الأخيرة من حياته ـ سوناتات البيانو الخمس الأخيرة، الرباعيّات الأخيرة، الميساسولمنيس، سيمفونيّة الجوقة، ومقطوعتا باغاتيل ١١٩ و١٢١ ـ يبدو «موسى والتوحيد» مؤلَّفًا من قبل فرويد لنفسه هو، دون الانتباه إلى الإعادة المتكرّرة غير المفيدة في الغالب، أو إلى الاقتصاد الرشيق للنثر والعرض. في الحقيقة لا ينجح الكتاب قطّ في التوفيق الأنيق بين فرويد العالِم الساعي إلى تحقيق نتائج موضوعيّة في بحثه من جهة، وفرويد المثقّف اليهوديّ المتلمّس لعلاقته الخاصّة بعقيدته العتيقة من خلال تاريخ مؤسّسها وهويّته، من جهة ثانية. فكلّ ما يحيط بالبحث يشي لا بالحلّ والمصالحة، كما هي الحال في بعض المؤلّفات

---

(٦) See: Janine Chasseguer - Smirgel, *Some thoughts on Freud's Attitude During the Nazi Period*, Psychoanalysis and Contemporary Thought 18: 2 (1988) pp. 249 - 65.

المتأخّرة، مثل العاصفة وحكاية الشتاء، بل بقدْر أكبر من التعقيد مع نوع من الرّغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضيّة، متشّظية، وناقصة (أي غير مصقولة).

في مِثالَيْ بيتهوفن وفرويد، كان المسار الفكريّ المتجلّي في المؤلّفات المتأخّرة، كما آمل أن أبيّن، تجسيدًا للعناد والتشدّد، ونوعًا من النزوع الغضوب إلى الانتهاك والمخالفة، وكأنّ المؤلّف متوقّع منه أن يستقرّ في حالة متناغمة من الهدوء، كما يليق بشخص وصل إلى المحطّة الأخيرة من حياته، غير أنَّه فضَّل، بدلاً من ذلك، أن يكون صعبًا ومشاكِسًا مثقلاً بجميع ألوان الأفكار والاستفزازات الجديدة. يعترف فرويد صراحة بوقاحته في أحد الهوامش مع بدايات كتاب «موسى والتوحيد»، حين يشير بلا حرج إلى أسلوبه الاستبدادي المتعسّف، بل وحتّى اللاّأخلاقيّ في التعامل مع الشواهد التوراتيّة، ثمّة أيضًا تلميحات صريحة تذكِّر القارئ بأنّ المؤلّف رجل طاعن في السنّ، وقد لا يكون مؤهَّلاً للاضطلاع بالمهمّة؛ ففي نهاية الجزء الثاني وبداية الجزء الثالث، يلفت فرويد النظر إلى قواه المتدهورة، كما إلى تضاؤل قدراته الإبداعيّة. غير أنّ

هذا الاعتراف لا يمنعه أو يصرفه، بهذا الشكل أو ذاك، عن التوصّل إلى استنتاجات صعبة وغير مقنعة بشكل يبعث على الحيرة في الغالب.

فمؤلّفات فرويد المتأخّرة، مثلها مثل أعمال بيتهوفن اللاحقة، مهووسة بالعودة ليس فقط إلى مشكلة هويّة موسى، التي هي، بالطبع، في صلب الدراسة، بل وإلى عناصر الهويّة نفسها بالذّات، كما لو أنّ تلك القضيّة ذات الأهمّيّة الحاسمة بالنّسبة إلى التحليل النفسيّ، جوهر العلم بالذّات، قابلة لأن تتمّ العودة إليها بالطريقة التي تعود بها أعمال بيتهوفن المتأخّرة، إلى أساسيّات معيّنة، مثل النغم والإيقاع. أضف إلى ذلك أنّ اهتمام فرويد بما هو معاصر، معَبَّرًا عنه أحيانًا عبر عمليّات تنقيب ملغّزة عمّا هو بدائيّ وأساسيّ، يأتي موازيًا لقيام بيتهوفن بتوظيف أنماط قروسطيّة، وألحان طباقيّة متقدّمة إلى حدّ الإزعاج في أعمال معيّنة، مثل الميساسولمنيس. وقبل كلّ شيء، يظلّ تأثير الأسلوب المتأخّر على القارئ أو السامع تأثيرًا باعثًا على الاغتراب، أي أنّ فرويد وبيتهوفن يقدّمان مادّة شديدة الإلحاح عليهما دون كبير اعتبار لتهدئة، ناهيك عن تلبية حاجة القارئ إلى الخاتمة. صحيح أنّ كتبًا أخرى

ألّفها فرويد وهو يفكّر بتحقيق أغراض تعليميّة أو تربويّة، غير أنّ كتاب موسى والتوحيد ليس منها. فحين نقرأ هذه الدراسة البحثيّة، نشعر أنّ فرويد يريدنا أن نفهم أنّ هناك قضايا أخرى مطروحة على بساط البحث، مشكلات أخرى أكثر إلحاحًا وتطلّبًا للكشف من تلك التي قد يكون حلُّها مريحًا أو موفّرًا نوعًا من ساحة الاختبار.

في أحد الكتب العديدة الأكثر إثارة عن موسى فرويد ـ أعني كتاب موسى فرويد: اليهوديّة بين الفناء والخلود(٧) ـ يبدي المؤلّف قَدْرًا غير قليل من المهارة على صعيد كشف النقاب عن الخلفيّة اليهوديّة الشخصيّة لغوص فرويد في قصّة موسى، التي تشتمل على وعيه الطويل والمؤلم بمعاداة الساميّة من خلال أحداث معيّنة، مثل صداقته الفاسدة مع كارل يونغ، خيبة أمله إزاء عجز أبيه عن الصمود في وجه أشكال الإذلال، قلقه بشأن تعرّض التحليل النفسيّ لخطر أن يوصم بأنّه علم «يهوديّ» فقط، وبصورة مركزيّة،

(٧) Joseph Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaïsm Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press 1991.

ارتباطه المعقّد، وغير المحسوم بصورة باعثة على اليأس، في نظري، بيهوديّته الخاصّة، ذلك الارتباط الذي بدا على الدوام متمسّكًا به تمسّكًا قائمًا على أساس يجمع بين الكبرياء والتحدّي. ومع ذلك فإن فرويد يكرّر المرّة بعد الأخرى أنّه لم يكن، رغم كونه يهوديًّا، يؤمن بالرب، كما لم يكن من الممكن اعتباره صاحب أيّة مشاعر دينيّة فيما عدا الحدود الدنيا المتطرّفة. يبيّن يروشالمي، بدهاء، أنّ فرويد كان على ما يبدو يؤمن، ربّما حاذيًا حذو لامارك، بأنّ «النزعات الشخصيّة المتأصّلة في النفس اليهوديّة، تنتقل هي نفسها وراثيًّا، ولا تعود بحاجة إلى الدّين لإدامتها. حتّى اليهود الملحدون من أمثال فرويد، محكومون، بالضرورة، بأن يرثوا حصّتهم من تلك النزعات، بحسب افتراضٍ لاماركي نهائي كهذا». لا غبار على ما قيل حتّى الآن. غير أنّ يروشالمي يتابع كلامه بعد ذلك، لينسب إلى فرويد قفزة إلهيّة تكاد أن تكون يائسة أجدها غير مبرّرة إلى حدٍّ بعيد. يقول يروشالمي: «إذا كان التوحيد مصري المنبت أساسًا، فقد كان يهوديًّا تاريخيًّا»، ثمّ يضيف مقتبسًا من فرويد أنّ «الشعب اليهوديّ يكفيه شرف أنّه حافظ على تراث كهذا حيًّا،

وأنجب رجالاً منحوء أصواتهم، حتّى وإن كان الحافز قد جاء في البداية من الخارج، من أجنبيّ عظيم»[٨].

يشكّل هذا موضوعًا شديد المركزيَّة في خطاب فرويد بما يجعله جديرًا بالمزيد من المعاينة والتمحيص. من المؤكّد، فيما أعتقد، أنّ يروشالمي قد قفز إلى استنتاجات عمّا هو يهوديّ تاريخيًّا، لا يتوصّل إليها فرويد نفسه بالفعل، لأنّ اليهوديّة الفعليّة المقتبسة من موسى، كما سأحاول أن أبيّن، ما هي إلاً قضيّة مغلقة، وبعيدة عن أنْ تكون مكشوفة، مسألة بالغة الإشكاليّة في الحقيقة، يبقى فرويد، شديد التمزّق حول الأمر، بل وسأتمادى لأقول: إنّه متناقض في معتقداته عن عمْد. ستذكرون أنّ جملة فرويد الافتتاحيّة تشكّل احتفالاً هجينًا، بصورة مذهلة، بما فعله وما سيفعله في الصفحات التالية، وهو أمر لا يقلّ عن «حرمان أحد الشعوب من الرّجل، الذي يعتزّون به بوصفه أحد أبنائه المؤسّسين»، ليتابع بعد ذلك قائلاً: إنَّ مأثرة من تلك النوعيّة يتعذّر اقتحامها بمرح أو لا مبالاة، «خصوصًا بالنّسبة إلى شخص ينتمي إلى ذلك الشعب». وهو لا يفعل ذلك إلاً لصالح حقيقة ــ لا يلوك الكلام قطّ ــ أهمّ

Ibid, pp. 52, 53 (٨)

بكثير ممّا «يعتبر [تجسيدًا] للمصالح القوميّة». تكاد السخرية الكامنة في هذه العبارة الأخيرة، أن تقطع أنفاسك، ليس فقط بسبب رائحة الغطرسة التي تفوح منها، بل وجرّاء التوق الذي تعبّر عنه إلى إخضاع مصالح شعب بكامله لما هو أكثر أهمِّيَّة، لمسألة استئصال جذور الدّين من مكانها في تربة أسرة وتاريخ إخوة في الإيمان، ذوي عقول متشابهة(٩).

لن أكرّر جميع النقاط الرئيسيّة الواردة في خطاب فرويد ـ أنا أيضًا أريد أن أكون مستبدًّا قليلاً ـ فيما عدا التذكير بالتأكيدات التي يوردها فيها. تأتي هويَّة موسى المصريّة في الطليعة، بطبيعة الحال، ومعها أنّ أفكار موسى، الخاصّة بالإله الواحد، مأخوذة كلّيًّا عن الفرعون المصريّ، الذي يعتبر في كلّ مكان أنّه صاحب فضل اختراع العقيدة التوحيديّة. وخلافًا لما يفعله يروشالمي، مثلاً، ينحرف فرويد عن مساره ليعزو فضل الفكرة إلى أخناتون، مصرًّا على أنّها بدعة لم تكن موجودة قبله؛ وعلى الرّغم من أنّه يقول: إنّ التوحيد لم يتجذّر في مصر، فإنّ من المؤكّد أنّ فرويد كان يعلم علم اليقين أنّ التوحيد ما لبث أن عاد إلى

(٩) Freud, *Moses and Monotheism*, p. 3.

مصر في ثوب المسيحيّة البدائيّة (الباقية في الكنيسة القبطيّة اليوم) أوّلاً، وعبر الإِسلام، الذي يناقشه بإِيجاز في مكان لاحق من النصّ، بعد ذلك. والأعمال الأخيرة في ميدان الدراسات المصريّة تشي في الحقيقة بأنّ قدرًا لا يستهان به من الآثار الدالّة على التوحيد، قبل عهد أخناتون بزمن طويل، قد تمّ العثور عليها، وهذا بدوره يشي بأنّ دور مصر في نشوء وتطوّر عبادة إِلٰه واحد، أكثر أهمّيّة بما لا يقاس ممّا درج النّاس على التسليم به في الغالب. يبقى يروشالمي أكثر توقًا من فرويد لطمس جميع الآثار الدالّة على التوحيد في مصر بعد موت أخناتون، ويضمر أنّ عبقريّة الديانة اليهوديّة هي التي طوّرت الدّين، حتّى أصبح أرقى بكثير ممّا سبق للمصريين أن عرفوا عنه.

أمّا فرويد فيبقى أكثر تعقيدًا، بل وأكثر تناقضًا. يسلّم بأنّ اليهود استأصلوا عبادة الشمس من الدين الذين أخذوه عن أخناتون، غير أنّه لا يلبث أن يختزل الأصالة اليهوديّة أكثر، حين يلاحظ أنّ الختان لم يكن فكرة يهوديّة بل مصريّة، أوّلاً، وأنّ اللاويين، وهم جماعة يهوديّة موجودة منذ الأزل كما يقول التراث، كانوا أتباع موسى المصريين، الذين جاؤوا معه إِلى

المكان الجديد، ثانيًا.

أمّا ذلك المكان، فلا يلبث فرويد أن يزيد من تجريده عن البقعة الجغرافيّة المخصّصة تقليديًّا للإسرائيليين، ويقول: إنَّه كان مريبات ــ قادش «في البلد الواقع إلى الجنوب من فلسطين بين الحافة الشرقيّة لشبه جزيرة سيناء والتخوم الغربيّة للجزيرة. وهناك أخذوا عبادة الإله يهوه، ربّما من إحدى القبائل العربيّة المِدْيَنية التي كانت تعيش في أماكن قريبة. يفترض أنّ قبائل أخرى مجاورة كانت أيضًا من أتباع الإله»(١٠). وهكذا، فإنّ فرويد يقوم أوّلاً بإعادة العناصر المكوِّنة لأصل الديانة اليهوديّة، التي كانت قد تعرّضت للنسيان أو الإنكار، جنبًا إلى جنب مع اغتيال الأب البطوليّ المشترك بين سائر الأديان، إلى أماكنها، ثمّ يبادر، عبر نظريّته القائمة على هجوع المقموع وعودته، إلى تسليط الضوء على كيفيّة قيام اليهوديّة بالتأسيس لعقيدتها كدين راسخ بصورة دائمة. يبقى الخطاب خارق الدهاء والافتقار إلى الترابط، كما سيشهد كلّ من سبق له أن قرأ موسى والتوحيد بسرعة. فمشاهد القمع والرفض، والعودة، تمرّ أمام القارئ بصورة شبه سحريّة، كما لو كانت

Ibid, p. 39. (١٠)

تجارب من الفرد إلى الجماعة: مشاهد يصفها فرويد في نسق سرديّ متبوع بموضوعيّة كامنة أوّلاً ثمّ مكشوفة، بما يفضي في جملته إلى ظهور، ليس فقط الصفة اليهوديّة، بل ونزعة معاداة الساميّة الملازمة لها. لعلّ النقاط الرئيسيّة التي أريد تأكيدها هي أنّ فرويد يضع ذلك كلّه في قالب عَلْمانيّ، من دون تقديم أيّ تنازل لما هو سماويّ وخارج عن نطاق التاريخ، بمقدار ما استطعت أن أكتشف، هذا أوّلاً وقبل كلّ شيء؛ أمّا النقطة الثانية فهي أنّ فرويد لا يبذل أيّ جهد لصقل قصّته أو لإِعطائها مسارًا واضحًا. ربّما كان هذا عائدًا إلى أنّ جزءًا كبيرًا من المادة التي يتعامل معها، وهو يؤرّخ لعواقب تركة موسى، غير متكافئ، نظرًا لتناقضه الجذريّ في تضاربه الحادّ بصورة مزعجة، بين الخارجيّ المؤسِّس من ناحية، والاستمراريّة التي أسّس لها (وقَتَلَتْه أيضًا) بوصفها الكلمات الأولى التي كان قد درسها وكتب عنها قبل عدد من العقود.

ليس هذا، على أحد المستويات، أكثر من القول بأنّ عناصر الهويّة التاريخيّة تبدو، على الدوام، مركّبة، خصوصًا حين تكون أحداث أوّليّة مثل قتل الأب والخروج من مصر، هي ذاتها وثيقة الارتباط بأحداث

سابقة. أمّا عن إمكانيّة القول: إنّ موسى كان «أجنبيًّا» بالنّسبة إلى اليهود الذين يتبنّونه باعتباره أباهم، فإن فرويد واضح تمامًا، بل وعنيد في صراحته، إذ يقول: إنّ موسى كان مصريًّا، وبالتالي مختلفًا عن الناس الذين احتضنوه زعيمًا لهم، أي عن أولئك الذين ما لبثوا أن أصبحوا اليهود، الذين قام موسى فيما بعد، على ما يبدو، بإيجادهم بوصفهم شعبه هو. من شأن القول بأنّ علاقة فرويد بالديانة اليهوديّة كانت ملتبسة، أن ينطوي على المخاطرة بإطلاق حُكمٍ ضعيف وناقص. فعند بعض المنعطفات كان الرّجل صريح الاعتزاز بانتمائه، وإن ظلّ معاديًا للدين إلى النهاية؛ أمّا في أوقات أخرى فقد عبَّر عن انزعاجه من الصهيونيّة وعدم اتفاقه معها بصورة واضحة، كما فعل، مثلاً، حين كتب رسالة مشهورة عن عمل الوكالة اليهوديّة عام ١٩٣٠، ولكنّه رفض أن يوقع نداءً يدعو البريطانيين إلى زيادة الهجرة اليهوديّة إلى فلسطين. بل وقد تجاوز ذلك في الحقيقة، ووصل إلى حدّ إدانة تحويل «قطعة من سور هيرود إلى أثر قومي مقدّس، واستثارة مشاعر السكّان الأصليين»[١١]. وبعد خمس

(١١) Yerushalmi, *Freud's Moses*, p. 13.

سنوات، إثر قبوله لعضويّة مجلس الجامعة العبريّة، قال فرويد للصندوق القومي اليهوديّ: إنه [الصندوق] كان «أداة... عظيمة ومباركة... في سعيه لإقامة وطن جديد في أرض آبائنا القديمة». يقوم يروشالمي بسرد حكاية تقلّبات فرويد الإيجابيّة منها والسلبية بمهارة أيضًا، كما يبذل كثيرًا من الجهد لتسليط الأضواء على حقيقة أنّ يهوديّة فرويد، تخترق حلقات السلسلة كلّها من هويّته اليهوديّة النابعة من المقاومة العنيدة لـ «الأكثريّة المتماسكة»، عبر المسيرة الإجماليّة لعمليّة استذكار وقبول التراث الموروث عن موسى (ومنه المصالحة مع الأب المذبوح)، وصولاً إلى الفكرة الأعظم من جميع الأفكار الأخرى، تلك الفكرة القائمة على أنّ اليهود نجحوا، عبر عملية تصعيد خاصّة بالديانة التوحيديّة (المأخوذة عن مصر: لا يستطيع فرويد إلاّ أن يورد تلك العبارة)، في إخضاع إدراك الشعور للروح، في ازدراء السحر والتصوّف [النزعة التأمّليّة الغيبيّة]، في تلبية الدعوة إلى تحقيق «أشكال التقدّم على الصعيد الفكريّ» (أخذتُ هذه العبارة من ترجمة ستراتشي، لأنّها محذوفة بلا مبرّر من ترجمة جونز، والكلمة الألمانيّة المرادفة هي Geistigkeit)، وفي الحصول على «التشجيع لتحقيق

التقدّم في مجال الروح وأشكال السموّ». أمّا باقي ذلك التقدّم فسوف يأتي فيما بعد، عبر أشكال سعيدة بصورة أقلّ تكافؤًا. «إنّ الشعب السعيد بإيمانه بامتلاك الحقيقة، بات، بفضل وعيه الطاغي بأنّه هو الشعب المختار، يثمّن جميع الإنجازات الفكريّة والأخلاقيّة عاليًا. وسوف أبيّن أيضًا كيف تمكّن مصيره الحزين، مع أشكال الخيبة التي كان الواقع يخبّئها له، من تقوية جميع هذه التوجّهات»(١٢).

ثمّة تحليلات أكثر تفصيلاً للعلاقة بين هويّة فرويد اليهوديّة وجملة مواقفه وتحرّكاته المعقّدة والالتفافيّة تمامًا في تعامله مع الصهيونيّة، نجدها في كتاب جاكي شيموني «فرويد والصهيونيّة: أرض التحليل النفسي، أرض الميعاد»(١٣). على الرّغم من أنّ استنتاج شيموني يقول: إنّ هيرتزل وفرويد تقاسما العالم اليهودي فيما بينهما، حيث قام الأوّل بوضع اليهوديّة في موقع محدّد، في حين اختار الثاني ملكوت ما هو كونيّ، فإنّ الكتاب يطرح فكرة جريئة عن روما وأثينا والقدس،

---

(١٢) Quoted in ibid., p.p. 108 - 9.

(١٣) Jacquys Chemouni, *Freud et le sionisme: terre psychanalytique, terre promise*, Malakoff: Solin 1998.

تقترب كثيرًا من وجهات نظر فرويد المضادّة حول تاريخ الهويّة اليهوديّة ومستقبلها. كانت روما بالطبع الصرح المرئيّ الذي اجتذب فرويد ربّما لأنّه، برأي شيموني، رأى في المدنيّة تدمير هيكل القدس، ورمزًا من رموز نفي الشعب اليهوديّ، وبالتالي بداية رغبة في إعادة بناء الهيكل في فلسطين. أمّا أثينا فكانت مدينة العقل، صورة أصدق عمومًا عن مجمل حياة فرويد المكرّسة للإنجاز الفكريّ. ومن هذا المرصد بدت القدس الملموسة تلطيفًا لنموذج الزهد الروحيّ، حتّى وإن كانت أيضًا نوعًا من الإدراك لإمكانيّة مخاطبة الضياع عبر العمل المنسَّق الذي كانت الصهيونيّة تجسّده في الحقيقة.

ما أجده مثيرًا، سواء قبلنا باسترجاع يروشالمي المتحذلق لفرويد كيهوديّ، اضطرّ للتسليم بواقع شعبه في أوروبا الفاشيّة، وفيينّا المعادية للساميّة خصوصًا، أم بتثليث شيموني الأكثر تعقيدًا بعض الشيء (شيء من الخيال؟) وغير المحلول إلى حدّ كبير لمعضلة النفي والانتماء، هو أنّ عنصرًا معيّنًا يبقى مزعجًا، ومصدر ضيق لكلّ من يفكّر بقضايا الهويّة هذه من منطلقات إيجابيّة أو سلبيّة متناغمة على حدّ سواء. وذلك العنصر

هو قضيّة غير اليهوديّ، التي يعالجها فرويد بكثير من الوَهن والضعف، في الصفحات الأخيرة من كتاب «موسى والتوحيد». يقول فرويد: إنّ اليهود كانوا على الدوام يثيرون كراهيّة الجمهور، لا لأسباب وجيهة مثل تهمة صلب المسيح على الدوام. اثنان من أسباب معاداة الساميّة ليسا في الحقيقة إلاّ وجهين لعملة واحدة: اليهود أجانب من جهة، وهم «مختلفون» عن مضيفيهم من جهة ثانية؛ أمّا السبب الثالث الذي يورده فرويد فهو أنّ اليهود، بصرف النظر عن مدى تعرّضهم للاضطهاد، «يتحدّون الظلم، حتّى أنّ أقسى أشكال الاضطهاد والملاحقة لم تنجح في إفنائهم. فهم، على النقيض من ذلك، يبدون قدرة على المحافظة على ذواتهم في الحياة العمليّة، ويقدّمون، حيثما يتاح لهم، مساهمات ثمينة لصالح الحضارة المحيطة». وفيما يخصّ تهمة أنّ اليهود يبقون أجانب وغرباء (السياق المضمر بالطبع هو السياق الأوروبيّ)، نرى أنّ فرويد يرفض الفكرة، لأنّ اليهود عاشوا فترة أطول في البلاد التي تسود فيها نزعة معاداة الساميّة، مثل ألمانيا التي جاؤوا إليها مع الرومان. وحين يواجَه بتهمة الاختلاف عن المضيفين، يأتي ردّ فرويد متعثّرًا وضعيفًا، إذ

يقول: إنّ اليهود ليسوا «كذلك جذريًا» لأنّهم ليسوا «عرقًا آسيويًّا غريبًا، بل يتألّفون بأكثريّتهم من بقايا الشعوب المتوسّطيّة ويرثون ثقافتها»(١٤).

أمّا في ضوء قيام فرويد المبكر بالعزف على وتَر مصريّة موسى، فإنّ أشكال التميز التي يحقّقها على هذا الصعيد أجدها هزيلة، غير مرضية وغير مقنعة. أقدم فرويد، في مناسبات عديدة، على وصف نفسه، فيما يخصّ اللغة والثقافة، بأنّه ألمانيّ، ويهوديّ أيضًا، وخلال مراسلاته وكتاباته العلميّة كلّها، يحرص على أن يبدو حسّاسًا تمامًا إزاء قضايا الاختلاف الثقافيّ، مثله مثل الاختلاف العرقيّ والقوميّ، على الرّغم من عبارة «غير الأوروبيين» كانت بالنّسبة إلى أوربيي ما قبل الحرب العالميّة الثانية، عبارة غير مشبوهة، دالّة على الناس الآتين من خارج أوروبا، مثل الآسيويين على سبيل المثال. غير أنّني لست مقتنعًا بأنّ فرويد كان متنبّهًا إلى حقيقة أنّ الإعلان، ببساطة، عن أنّ اليهود كانوا من بقايا الحضارة المتوسّطيّة، وبالتالي ليسوا مختلفين في الحقيقة، جاء متناقضًا تناقضًا صارخًا مع سعيه الحثيث لإلقاء الضوء على أصول موسى

(١٤) Freud, *Moses and Monotheism*, p. 116.

المصريّة. ربّما أراد فرويد أن يحشر اليهود، إذا جاز التعبير، تحت العباءة الأوروبيّة الواقية، متنبّهًا بصورة مسبقة إلى تعاظم شبَح معاداة الساميّة، وانتشاره بشكل مخيف في عالمه خلال العقد الأخير من حياته.

غير أنّنا إذا تقدّمنا بسرعة كبيرة، وانتقلنا ممّا قبيل الحرب العالميّة الثانية إلى ما بعدها، فسوف نصاب بقدْر كبير من الدهشة، حين نلاحظ أنّ تسميات معيّنة مثل «أوروبّي» و«غير أوروبّي» باتت منطوية، بصورة دراميّة مثيرة، على أصداء أكثر شؤمًا ممّا بدا فرويد متنبّهًا. ثمّة بالطبع التهمة التي أطلقها الحزب الاشتراكيّ القوميّ، والتي صنّفتها قوانين نورمبرغ تحت عبارة أنّ اليهود أجانب، ويمكن بالتالي الاستغناء عنهم. تبقى المحرقة [الهولوكوست] نُصبًا مروّعًا، إذا كانت تلك هي العبارة المناسبة، للتذكير بتلك التسمية وبالمعاناة التي رافقتها كلّها. ومن ثمّ فإنّ هناك ما يقرب من عمليّة إضفاء الصفة الحرفيّة الكاملة على التعارض الثنائيّ بين ما هو يهوديّ من جهة، وما هو غير أوروبيّ من الجهة المقابلة، في فصل أوج قصّة الاستيطان المنكشفة في فلسطين، حيث أصبح عالم موسى والتوحيد، بصورة مفاجئة، مفعمًا بالحياة في

هذه النتفة الصغيرة من الأرض على الضفّة الشرقيّة للمتوسّط. فمع حلول عام ١٩٤٨ ما لبث غير الأوروبيّين المعنيين أن تجسّدوا بالسكّان الأصليين عرب فلسطين، ومدعومين من قبل المصريين والسوريين واللبنانيين والأردنيين، الذين هم أحفاد القبائل السامية المختلفة، بمن فيها المِدْنيّون العرب الذين كانوا أوائل من التقى بهم الإسرائيليّون في جنوب فلسطين، حيث جرى بين الطرفين تبادل غنيّ.

أمّا في الأعوام التي أعقبت ١٩٤٨، بعد إقامة إسرائيل كدولة يهوديّة في فلسطين، فقد حدث، من جديد، نوع من إعادة التصنيف والتبويب والفصل لجملة الأعراق والأقوام والشعوب، التي سبق لها أن بدت لدارسي الظاهرة في أوروبا القرنين التاسع عشر والعشرين، إعادة لعمليّة تجسيد سلسلة الانقسامات التي كانت فيما مضى ملأى بالدماء والقتل، بين ظهراني من كانوا، ذات يوم، كتلة سكّانيّة متنوّعة متعدّدة الأعراق للعديد من الشعوب. وفي هذا السياق أقدم الغرب الأطلسي على تبنّي إسرائيل دوليًّا (علمًا أنّ ذلك الغرب كان قد أعطى فلسطين لإسرائيل عبر تصريح بلفور الصادر عام ١٩١٧) بوصفها دولة شبه

أوروبيّة، عمليًّا بدا مصيرها متوقّفًا، في تأكيد مرعب لنظريّة فانون على لجم، وإعاقة تطوّر، شعوب المنطقة الأصليّة غير الأوروبيّة، أطول مدّة ممكنة.

التحق العرب بعالم عدم الانحياز الذي دعّمه النضال العالميّ ضدّ الكولونياليّة كما وصفه فانون وكابرال وسيزار. أمّا في إسرائيل فقد كان الشرط التصنيفيّ الأوّل يقول: إنّ إسرائيل دولة لليهود، في حين تم اعتبار غير اليهود ــ الغائبين منهم أو الحاضرين مهما بلغ تعدادهم ــ أجانب حقوقيًّا، رغم الإقامة السابقة. وللمرّة الأولى، بعد تدمير الهيكل الثاني، جرى توحيد الهويّة اليهوديّة وترسيخها في المكان القديم الذي كان، كحاله في الأزمان التوراتيّة، مأهولاً بعدد غير قليل من الأقوام والأعراق والشعوب الأخرى التي باتت، بين عشيّة وضحاها، مجموعات من الأجانب، أو طُردت إلى المنافي، أو تعرّضت للأمرين معًا.

ربّما أصبحتم ترون الاتجاه الذي أسير فيه. بالنّسبة إلى فرويد الذي كان يكتب ويفكّر في أواسط ثلاثينيّات القرن العشرين، كان واقع ما هو غير أوروبيّ متمثّلاً بحضوره التأسيسيّ، كنوع من الانفصام في شخصيّة موسى، مؤسّس الديانة اليهوديّة، ولكنّه مصريّ غير

يهوديّ لم تتمّ إعادة تركيبه في الوقت نفسه. لقد جاء يهوه من الجزيرة العربيّة، وهو غير يهوديّ وغير أوروبيّ أيضًا. ومع ذلك فإنّ الوقائع المصريّة المعاصرة لفرويد، جنبًا إلى جنب مع التاريخ القديم بالغ الغنى لمصر ــ تمامًا كما كانت الحال مع فيردي حين كتب عايدة ــ كانت مثار اهتمام لأنّها فُسِّرت وقُدِّمت من قبل باحثين أوروبيين، مثلما كان كتاب إيرنست سلين الذي يقوم عليه مؤلَّف «موسى والتوحيد» إلى حدٍّ كبير، في المقام الأوّل[(١٥)].

ثمّة في الحقيقة نظير يكاد أن يكون مكافئًا مئة بالمئة، أبدعه عبقريّة مصر الروائيّ العظيم نجيب محفوظ، حين كتب رواية عن أخناتون بعنوان: «العائش في الحقيقة»[(١٦)]، وهي ليست أقلّ تركيبًا وتعقيدًا من سائر القصص التي يكتبها، ولم تأت قطّ على أيّ ذكر للوجود اليهوديّ الأوّلي المتمثّل بشخص موسى، على الرّغم من قيام الكاتب باستكشاف العديد من وجهات النظر، سعيًا لاحقًا وراء فهم هويّة

(١٥) Ernest Sellin, *Moses und Seine Bedeutung für die israelitische - jüdischer Religionsgeschichte*, Leipzig 1922.

(١٦) نجيب محفوظ، **العائش في الحقيقة**.

أخناتون. فالرواية مصريّة خالصة ومطلقة كما سبق أن تعيّن على إسرائيل أن تكون يهوديّة.

أشكّ كثيرًا أن يكون فرويد قد تصوّر أنّه سيكونْ مقروءًا من جانب قرّاء غير أوروبيين، أو من قبل قرّاء فلسطينيين، في سياق معارك الصراع على فلسطين. غير أنّه كان ولا يزال. دعونا نلقي نظرة سريعة على ما آلت إليه تنقيباته ــ بالمعنيين المجازيّ والحرفيّ ــ عبر فيض هذه الحُزْمة من وجهات النظر المضطربة بصورة غير متوقّعة، وذات العلاقة والأهمِّيَّة بصورة باعثة على الرَّهْبة. لعلّي أقول، بادئ ذي بدء: إنّ إقامة إسرائيل، بفعل «مآثر» نزعة معاداة الساميّة الأوروبيّة تحديدًا، في أرض غير أوروبيّة، أدّت إلى ترسيخ الهويّة اليهوديّة سياسيًّا، في دولة بادرت إلى اتّخاذ جملة من التدابير الحقوقيّة والسياسيّة الاستثنائيّة، من أجل سدّ أبواب تلك الهويّة أمام كلّ ما ليس يهوديًّا. فإسرائيل حين حدّدت نفسها دولة يهوديّة، ومن أجل اليهود، إنّما كانت تمنح اليهود وحدهم حقوقًا حصريّة في الهجرة وامتلاك الأرض، على الرّغم من وجود سكّان سابقين، ومواطنين حاليين، من غير اليهود، تعرّضت حقوقهم إمّا للإلغاء الكامل أو الاختزال والتقليص على

التوالي. فالفلسطينيّون الذين كانوا يعيشون في فلسطين ما قبل ١٩٤٨، لا يستطيعون أن يعودوا (إذا كانوا لاجئين) ولا يستطيعون امتلاك الأرض مثل اليهود.

وفي تعارض واضح مع تذكيرات فرويد الاستفزازيّة المتعمّدة، بأنّ مؤسّس الديانة اليهوديّة لم يكن يهوديًّا، وبأنّ الدِّين اليهوديّ يخرج من رحم العقيدة التوحيديّة المصريّة، غير اليهوديّة، تصرّ التشريعات الإسرائيليّة على دحض، وكبت، بل وحتّى إلغاء ظاهرة انفتاح الهويّة اليهوديّة على خلفيّتها وجذورها غير اليهوديّة، تلك الظاهرة التي دأب فرويد على إبداء الكثير من الحرص من أجل المحافظة عليها. بقيت إسرائيل الرسميّة مصرّة على إزالة الطبقات المعقّدة والمركَّبة للماضي، إذا جاز التعبير. وبالتالي فأنا حين أقرأ كتاباته، في سياق سياسات إسرائيل المدروسة والواعية سياسيًّا، أرى أنّه كان، بالمقابل، قد ترك مجالاً لا يستهان به لاستيعاب أسلاف اليهوديّة ومعاصريها من غير اليهود. بمعنى أنّ فرويد هذا أصرّ، لدى قيامه بسبر الأغوار الآثاريّة القديمة للهويّة اليهوديّة، على أنّ هذه الهويّة لم تبدأ بذاتها، بل خرجت، بالأحرى، من أرحام هويّات أخرى (مصريّة وعربيّة)، بما يجعل

استعراضه في «موسى والتوحيد» خطوة متقدّمة جدًّا وعظيمة على طريق اكتشافها، وصولاً إلى إعادة وضعها تحت المجهر. غير أنّ هذا التاريخ غير اليهوديّ وغير الأوروبيّ بات الآن مطموسًا، إذ لم يعد قابلاً للعثور عيه، بمقدار ما يكون الأمر متعلّقًا بأيّة هويّة يهوديّة رسميّة.

لعلّ الأهم من ذلك، فيما أرى، هو حقيقة أنّ غير اليهود ـ وهم الفلسطينيّون في هذه الحالة ـ قد تمّ، بفعل إحدى العواقب المُغْفَلة عادة لإقامة إسرائيل، نقلُهم إلى حيث يستطيعون، بروح تنقيبات فرويد، أن يسألوا عمّا آلت إليه آثار تاريخهم التي كانت متضمّنة بعمق في واقع فلسطين قبل إسرائيل. يتعيّن عليَّ، التماسًا للجواب، أن أتحوّل عن عالم السياسة والقانون، إلى دنيا تكون أقرب بكثير من رواية فرويد لقصّة نشوء العقيدة التوحيديّة اليهوديّة. أُعتقد أنّني على صواب حين أخمّن أنّ فرويد قام باستنفار الماضي غير الأوروبي لتقويض أيّة محاولة مذهبيّة، يمكن أن تُبذل على صعيد إرساء الهويّة اليهوديّة على قاعدة أساسيّة سليمة، دينيّة كانت أم علمانيّة. لا غرابة، إذن، أنّنا سنجد أنّ علم الآثار هو الذي جرى، لدى تكريس

الهويّة اليهوديّة عبر تأسيس إسرائيل، تكليفه بإنجاز مهمّة ترسيخ تلك الهويّة وتثبيتها في الزمن العَلْمانيّ؛ أمّا الحاخامات، ومعهم الباحثون المتخصّصون في «علم الآثار التوراتيّ»، فقد تمّ منحهم ملكوت التاريخ الدينيّ مزرعة لهم(١٧). لاحظوا أنّ عددًا كبيرًا من المعلّقين وممارسي العمل الآثاريّ بدءًا بوليم أولبرايت وإدموند ولسُنْ وانتهاءً بإيغال يادين وموشي دايان وحتى آرئيل شارون، يتنبّهون إلى أنّ الآثار هي العِلْم الإسرائيليّ المفضّل بامتياز. فقد قال عالم آثار إسرائيليّ مرموق يدعى ماغِن بروشي:

لا يوجد للظاهرة الإسرائيليّة التي هي ظاهرة أمّة عائدة إلى أرضها القديمة ـ الجديدة، أيّ نظير. إنّها أمّة عاكفة على تجديد تآلفها مع أرضها الخاصّة. وهنا بالذّات يلعب علم الآثار دورًا مهمًّا. ففي هذه العمليّة يشكّل علم الآثار جزءًا من منظومة أكبر، تُعْرف باسم يديعات هاآرتس، معرفة الأرض (من المحتمل أن تكون العبارة العبريّة مأخوذة من كلمة لانديسكونده

---

(١٧) See: Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The silencing of Palestinian History*, London; Routledge 1996.

الألمانيّة)... ومن المفارقات أنّ المهاجرين الأوروبيين جاؤوا إلى أرض تملّكَتْهُم إزاءها مشاعر القُرْبى، جنبًا إلى جنب، مع أحاسيس الغُربة. لقد اضطلع علم الآثار في إسرائيل، وهي دولة ذات نوعيّة فريدة، بدور أداة تبديد اغتراب مواطنيها الجدد(١٨).

وهكذا، فإن علم الآثار لا يلبث أن يصبح الطريق السلطانيّ المُفْضِي إلى الهويّة الإسرائيليّة، حيث يقال ويُزعم بصورة متكرّرة إنّ أرض إسرائيل التوراتيّة الحاليّة تتحقّق بفضل علم الآثار، التاريخ الذي تمّ إكْسابُه لحمًا وعظمًا، الماضي المستعاد والموضوع في سياق السلالات الحاكمة. من الطبيعيّ أنّ مثل هذه المزاعم تعيدنا بكثير من المَكْر ليس فقط إلى الموقع المحفوظاتيّ (الأرشيفيّ) للهويّة اليهوديّة كما استكشفها فرويد، بل إلى بقعتها الجغرافيّة المكرّسة رسميًّا (علينا أيضًا ألاّ ننسى أنّ علينا أن نضيف عنوة) المعروفة باسم إسرائيل الحديثة. ليس ما نكتشفه إلاّ محاولة خارقة للعادة وتنقيحيّة لإحلال بنية إيجابيّة جديدة للتاريخ

(١٨) Quoted in Nadia Abu el-Haj, *Facts on the Ground: Archeological Practice and Territorial self-Fashioning* in Israeli society, Chicago: University of Chicago Press 2002, p. 48.

اليهوديّ، محلّ جملة الجهود المعقّدة أكثر، والقائمة على أسلوب المرحلة الأخيرة من الحياة المتقطّع والمشتّت، تلك الجهود التي بذلها فرويد بكثير من العناد في سبيل معاينة الموضوع نفسه، ولو بروح غارقة في بحر مزاج حياة المنفى والشتات، وبنتائج مختلفة لا علاقة لها بالمركزيّة.

إنّها لَلَحْظَة مناسبة لأعترف بأنّني مدين كثيرًا لكتابات باحثة شابّة تدعى ناديا أبو الحجّ، يحمل كتابُها الرئيسيّ عنوان حقائق على الأرض: الممارسة الآثاريّة وصياغة الذات الإقليميّة في المجتمع الإسرائيليّ، وقد نشرته جامعة شيكاغو أوائل عام ٢٠٠٢. ما تقدّمه قبل كلّ شيء، هو تاريخ لعمليّة استكشاف آثاريّة استعماريّة منهجيّة في فلسطين، تعود إلى الأعمال البريطانيّة منتصف القرن التاسع عشر. ثمّ تتابع القصّة في الفترة التي سبقت تأسيس إسرائيل، رابطة بين الممارسة الفعليّة لعلم الآثار والإيديولوجيا القوميّة الوليدة، وهي إيديولوجيّة ذات مخطّطات تستهدف استعادة حيازة الأرض وامتلاكها عبر سلسلة من عمليّات إعادة التسمية وإعادة التوطين، المبرّرة آثاريًّا في الكثير من الأحيان بوصفها استخلاصًا

مبرمجًا لهويّة يهوديّة، رغم وجود أسماء عربيّة وآثار موروثة عن حضارات أخرى. وهي تقول بصورة مقنّعة: إنّ هذا الجهد يمهّد الطريق معرفيًّا لبروز إحساس مكتمل بوجود هويّة إسرائيليّة ـ يهوديّة فيما بعد ١٩٤٨، هويّة قائمة على تجميع نُتَف آثاريّة خاصّة على بقايا مبعثرة من الأحجار، والألواح، والعِظام، والقبور... إلخ، وصولاً إلى نوع من السيرة المكانيّة التي تنبثق منها إسرائيل «بوصفها الوطن القوميّ اليهوديّ، من حيث المظهر واللّغة»[١٩].

لعلّ الأهمّ من ذلك هو أنّها تقول: إنّ هذه السيرة الروائيّة الزائفة لبقعة من الأرض تمكن لِ، إن لم تكن تتسبّب في، وتسير يدًا بيد مع، أسلوب خاصّ من أساليب الاستيطان الكولونياليّ، أسلوب يتحكّم بممارسات ملموسة، مثل استخدام البلدوزرات، والعزوف عن استكشاف التواريخ غير الإسرائيليّة (أي تواريخ المكابيين والإشمونيين)، وعادة قلب حضور يهوديّ متقطّع ومبعثر عبر أطلال وآثار متفرّقة، ومُزَق دفينة، إلى استمراريّة سلاليّة، رغم الأدلّة المناقضة ورغم وجود أدلّة على أنّ هناك تواريخ غير

(١٩) .Ibid., p. 74

يهوديّة نابعة وأصيلة. فحيثما توجد أدلّة يتعذّر الهروب منها وطاغية تشير إلى نوع من تعدّديّة التواريخ الأخرى، كما في لوح القدس لهندسة العمارة البيزنطيّة، الصليبيّة، الإشمونيّة [المكابية]، الإسرائيليّة والإسلاميّة، تقضي القاعدة بتأطير هذه الآثار، وتحمُّلها كأحد وجوه الثقافة الإسرائيليّة اللّيبراليّة، ولكن للتأكيد أيضًا على تفوُّق إسرائيل القومي عبر توجيه الضربات إلى الاعتراض اليهوديّ الأرثوذكسيّ على الصهيونيّة الحديثة، عن طريق جعل القدس موقعًا يهوديًّا ــ قوميًّا أكثر فأكثر.[٢٠]

يشكّل تفكيك أبو الحجّ بالغ الدقّة لعلم الآثار الإسرائيليّ أيضًا، تاريخًا لنفي وطمس فلسطين العربيّة، التي لم تعتبر قطّ جديرة بدراسة مماثلة. غير أنّ مواقف الأسلوب التراثيّ لعلم آثار توراتيّ حصريًّا،

---

(٢٠) See, in this context, Glenn Bowersock, «Palestine: Ancient History and Modern Politics», in Edward W. Said and Christopher Hitchens, eds, *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London and New York: Verso 1987. Strangely, this study is not mentioned by Abu el-Haj, who is otherwise extremely thorough in her research.

ما لبث أن باتت تحدّيًا مع ظهور التاريخ التنقيحيّ ما بعد الصهيونيّة في إسرائيل، خلال أعوام ثمانينيّات القرن العشرين، والمتزامن مع الصعود التدريجيّ لعلم آثار فلسطينيّ كإحدى ممارسات النضال التحرّريّ، خلال الفترة الماضية القريبة من عشرين سنة. ليتني كنت أملك الوقت هنا لأتوقّف عند هذا الموضوع، ولأناقش كيف بدأت الأطروحة القوميّة القائلة بوجود تاريخين، إسرائيليّ وفلسطينيّ، منفصلين، تشكّل الجدالات الآثاريّة في الضفّة الغربيّة، وكيف ساهم الاهتمام الفلسطينيّ، مثلاً، بالترسّبات الفنيَّة جدًا لتاريخ الأرياف والقرى والموروثات الشفهيّة في توفير احتمال إحداث تغيير مكانة الأشياء من نُصُب وآثار ومصنوعات ميْتة موجّهة إلى المتاحف، ومفضّلة كحدائق موضوعات تاريخيّة، إلى بقايا ومخلّفات حياة محلِّيَّة وطنيّة على قدم وساق، وممارسات فلسطينيّة نابضة بالحياة لبيئة إنسانيّة قابلة للدوام والاستمرار[٢١].

---

(٢١) See also the dramatic story told in Edward Fox, *Palestine Twilight: The Murder of Dr. Albert Glock and the Archeology of the Holy Land*, London: Harper Collins 2001.

غير أنّ البرامج القوميّة تميل إلى أن تتشابه فيما بينها، خصوصًا حين تكون أطراف متباينة في صراع إقليمي معيّن، ساعية إلى اكتساب صفة الشرعيّة في نشاطات قابلة للطَّرْق والصياغة، مثل إعادة هيكلة الماضي واصطناع التراث. وبالتالي فإنّ أبا الحجّ محقّة تمامًا حين تقول: إنّ تلك البرامج غير موحّدة حقًّا على صعيد الممارسة، رغم سيادة التزام متنوّر مضمر بوحدة العلوم. يمكن للمرء أن يلتقط مباشرة جملة الأسباب التي تجعل علم الآثار، في الإطار الإسرائيليّ والفلسطينيّ، بعيدًا عن أن يكون العلم نفسه. فعلم الآثار بالنّسبة إلى أيّ إسرائيليّ يؤكّد الهويّة اليهوديّة في إسرائيل، ويُعَقْلِن نمطًا خاصًّا من أنماط الاستيطان الاستعماريّ (نمط خلق الوقائع على الأرض)؛ في حين أنّ علم الآثار، بالنّسبة إلى أيّ فلسطينيّ، أن يواجه بالتحدّي وصولاً إلى فتح تلك «الوقائع» والممارسات، التي أضفت عليه نوعًا من النَّسَب العلميّ أمام وجود تواريخ أخرى وأصوات متعدّدة. لا يؤدّي التقسيم (كما جرى تصوّره في عمليّة أوسلو منذ عام ١٩٩٣) إلى استئصال الصراع الدائر بين الروايتين القوميّتين المتنافستين: بل ولعلّه يميل إلى تأكيد استحالة

التوفيق بين الفريقين، بما يزيد من الإحساس بالضياع، ومن طول قائمة الشكاوى والمظالم.

اسمحوا لي أن أعود أخيرًا إلى فرويد واهتمامه بغير الأوروبيين، لتأثير ذلك على محاولته الرامية إلى إعادة هيكلة التاريخ البدائيّ للهويّة اليهوديّة. فما أجده شديد الإلحاح حول الأمر، هو أنّ فرويد كان، على ما يبدو، قد بذل جهدًا خاصًّا للحيلولة، مرّة وإلى الأبد، دون شطب أو إضعاف حقيقة أنّ موسى كان غير أوروبيّ، خصوصًا لأنّ اليهوديّة الحديثة واليهود كانا يعتبران ظاهرتين أوروبيّتين في المقام الأوّل، أو منتميتين إلى أوروبا بدلاً من آسيا وأفريقيا على الأقلّ، طبقًا لمنطلقات خطابه. علينا أن نسأل: لماذا؟ من المؤكّد أنّ فرويد لم تكن لديه أيّة فكرة عن أوروبا على أنّها تلك القوّة الاستعماريّة الشرّيرة، التي وصفها فانون ونُقّاد المركزيّة الأوروبيّة بعد بضعة عقود، وفيما عدا تعليقه النبوئيّ عن إثارة غضب العرب الفلسطينيين عبر إيلاء النُّصب اليهوديّة قدْرًا لا تستحقّه من الاهتمام. لم تكن لديه أيّة فكرة على الإطلاق عمّا كان يمكن أن يحدث بعد عام ١٩٤٨، حين بدأ الفلسطينيّون يرون، تدريجيًّا، أنّ الناس الذين جاؤوا من الخارج لاحتلال

أرضهم واستيطانها لم يكونوا، على ما بدا لهم، مختلفين في شيء عن الفرنسيين الذين جاؤوا إلى الجزائر. لم يكونوا إلاَّ أوروبيين متمتّعين بحقّ امتلاك الأرض أكثر من السكّان الأصليين غير الأوروبيين. كما أنّ فرويد لم يتوقّف، إلاَّ بصورة موجزة جدًّا، عند مدى القوّة والعنف في الغالب، اللذين قد يتّصف بهما ردّ فعل عرب غير أوروبيين بالتأكيد على التجسيد القسري للهويّة اليهوديّة، في عمليّة قيام الحركة الصهيونيّة بإضفاء الثوب القوميّ على الديانة اليهوديّة. صحيح أن فرويد كان معجبًا بهيرتزل، غير أنّ من الصحيح القول، فيما أظنّ، إنّه ظلّ معظم الوقت متردّدًا، ومشوَّشًا في الحقيقة، إزاء ما تعنيه الصهيونيّة نفسها. فمن وجهة نظر نفعيّة أو غائيّة، كان يتعيّن على موسى أن يكون شخصًا غير أوروبيّ حتّى يحصل الإسرائيليّون عبر اغتياله على شيء يكتبونه، كما على شيء يتذكّرونه، يُجِلّونه، ويُلْبسونه ثوب الرّوح على امتداد المسيرة الطويلة لمغامرتهم الكبرى في عمليّة إعادة بناء إسرائيل فيما وراء البحار. إنّها الطريقة الوحيدة لتفسير ما يطلق عليه يروشالمي اسم يهوديّة فرويد اللامتناهية، بالقول: إنّها كانت محكومة

بتذكّر ما لم تستطع نسيانه بسهولة، ولكنّها دأبت على جعل إسرائيل أقوى وأكثر جبروتًا.

غير أنّ ذلك ليس هو الخيار التفسيريّ الوحيد فيما أظنّ. ثمّة تفسير آخر، أكثر كونيّة (كوزموبوليتيّة) يوفّره مفهوم إسحاق دويتشر لليهوديّ غير اليهوديّ. يقول دويتشر: إنّ تراثًا معارضًا كبيرًا داخل العقيدة اليهوديّة يتشكّل من عدد من المفكّرين المرتدّين [الهراطقة] مثل سبينوزا، ماركس، هاينه، وفرويد؛ فهؤلاء كانوا أنبياء ومتمرّدين تعرّضوا في البداية للاضطهاد والنبذ والملاحقة من قبل مجتمعاتهم بالذّات. كانت أفكارهم انتقادات شديدة للمجتمع، وكانوا متشائمين ومؤمنين بأنّ قوانين علميّة تحكم سلوك البشر؛ كان تفكيرهم جدليًّا [ديالكتيكيًّا] بما مكّنهم من رؤية الواقع ديناميكيًّا متحرّكًا لا ساكنًا مصابًا بالجمود؛ وكان الواقع الإنسانيّ بالنّسبة إليهم (كما في حالة فرويد) متمثّلاً بإنسان الإحساسات المتوسّطة «الذي تكون رغائبه وتطلّعاته، ومساوسه وكوابحه، هواجسه ومآزقه، هي هي من حيث الجوهر، بصرف النظر عن العرق، أو الدين، أو الأمّة التي ينتمي إليها»؛ إنّهم «متّفقون على نسبيّة المعايير الأخلاقيّة»، من دون إعطاء أيّ

عرق أو ثقافة أو إله حقّ احتكار العقل أو الفضيلة؛ ويقول دويتشر أخيرًا «كانوا مؤمنين بالتضامن النهائيّ بين البشر» وإن قامت أهوال زماننا، في العقود الأخيرة من القرن العشرين، بإجبار اليهود على احتضان الدولة القوميّة [الدولة ـ الأمّة] (التي هي «الذروة المشحونة بالتناقض للمأساة اليهوديّة») على الرّغم من أنّهم كانوا ذات يوم، بوصفهم يهودًا، يبشّرون «بالمجتمع الدولي [الأمميّ] القائم على المساواة، مثلما بات اليهود متحرّرين من جميع أشكال الأصوليّة والقوميّة اليهوديّة منها وغير اليهوديّة»(٢٢).

ليست علاقة فرويد المضطربة بالتشدّد في جماعته بالذّات إلاّ جزءًا من جملة الأفكار المعقّدة التي أجاد دويتشر ـ الذي ينسى أن يأتي على ذكر ما أعتقد أنّه أحد عناصرها المكوّنة الجوهريّة، ألا وهو طابع الابتلاء بالشتات واللااستقرار ـ في وصفها. وهذا موضوع دأب جورج شتاينر على الاحتفاء به بقدر كبير من الحماس، على امتداد العديد من السنين. غير أنّني أميل إلى تعديل رأي دويتشر بالقول بعدم وجود حاجة

---

(٢٢) Isaac Deutscher, *The non - Jewish Jew and Other Essays*, New York: Hill and Wang 1968, pp. 35, 40.

لرؤية الأمر وكأنّه سمة يهوديّة فقط، لأنّ من الممكن تلمُّسُه في الوعي الشتاتيّ، المتنقّل، غير المحسوم، الكوزموبوليتيّ لشخص يكون داخل جماعته وخارجها في الوقت نفسه، في عصرنا الزاخر بالتحرّكات السكّانيّة الواسعة وبأفواج اللاجئين، المنفيين، المبعدين، والمهاجرين. لقد أصبح هذا ظاهرة واسعة الانتشار نسبيًّا، وإن كان فهم ما يعنيه ذلك الوضع بعيدًا جدًّا عن الشيوع. أرى أنّ توسّطات فرويد وإصراره على غير الأوروبيين من وجهة نظر يهوديّة صورة جديرة بالإعجاب، لما ينطوي عليه ذلك الوضع، من خلال رفض إغراق الهويّة في بحر بعض القطعان القوميّة والدينيّة، التي تريد أعداد كبيرة جدًّا من الناس، مدفوعة بكوابيس اليأس الثقيلة، أن تلوذ بها. أمّا ما ينطوي على قَدْر أكبر من الجرأة، فهو تمثيله للنظرة الثاقبة التي تقول بوجود قيود كامنة ومتأصّلة تمنع الهويّة الجماعيّة الأكثر تحديدًا، والأكثر قابليّة للتعرّف، والأشدّ عنادًا ــ وهي الهويّة اليهوديّة بنظره ــ من الاندماج والذوبان في بوتقة هويّة واحدة، هويّة واحدة ووحيدة.

كان رمز فرويد الدالّ على تلك القيود متمثّلاً بحقيقة

أنّ مؤسّس الهويّة اليهوديّة كان هو نفسه مصريًّا غير أوروبيّ. وبعبارة أخرى، يتعذّر التفكير بالهويّة والتعامل معها من خلال ذاتها وحدها، فهي لا تستطيع أن تؤسّس أو حتّى تتخيّل ذاتها من دون ذلك الانقطاع أو الخلل الجذريّ والأصليّ العميق، الذي لن يتمّ كَبْتُه واضطهاده، لأنّ موسى كان مصريًّا ممّا أبقاه على الدوام خارج الهويّة التي ظلّ داخلها عدد كبير جدًّا من الناس، فعانوا، ثمّ ربّما ما لبثوا، لاحقًا، أن انتصروا: تكمن قوّة هذه الفكرة، فيما أعتقد، في أنّها قابلة للتطوير ولمخاطبة هويّات أخرى محاصَرة أيضًا، لا عبر توزيع الوصفات المهدّئة مثل التسامح والتعاطف، بل، بالأحرى، عن طريق الدأب على متابعة علاجها بوصفها علّة عَلْمانيّة مُزْعجة، باعثة على الشلل وعدم الاستقرار. هي جوهر ما هو كونيّ، علّة يتعذّر شفاؤها، ويستحيل الخروج منها إلى حالة من الاطمئنان الرواقيّ، من المصالحة الطوباويّة حتّى داخل ذاتها. يقول فرويد: إنّ هذه تجربة نفسيّة ضروريّة. غير أنّ المشكلة تكمن في أنّه لا يشير قطّ إلى المدى الزمنيّ الذي يجب تحمُّلها خلاله، أو بعبارة أصحّ، إلى ما إذا كانت ذات تاريخ حقيقيّ، نظرًا لأنّ

التاريخ هو الذي يأتي لاحقًا على الدوام، ويقوم في الغالب بتجاوز العلّة أو قمعها وكبتها.

وبالتالي، فإنّ الأسئلة التي يبقينا فرويد مشغولين بها هي: هل هناك أيّة إمكانيّة لكتابة تاريخ غارق في مثل هذا البحر العميق من الشكّ واللاّحسم أوّلاً؟.. وما طبيعة اللغة ونوعيّة المفردات التي يتعيّن استخدامها لكتابة مثل هذا التاريخ ثانيًا؟.. وهل يستطيع [هذا التاريخ] أن يرقى إلى وضعيّة سياسة تخصّ حياة الشتات ثالثًا؟.. وهل يستطيع أن يصبح ذات يوم ذلك الأساس غير المبتلى بهذا القَدْر الكبير من الهشاشة في وطن اليهود والفلسطينيين القائم على دولة ثنائيّة القوميّة، تشكّل فيها إسرائيل وفلسطين جزأين متكاملين، بدلاً من أن تكونا خصمين لدودين كلّ منهما لتاريخ الأخرى وواقعها رابعًا؟. إن هذا هو ما أعتقده شخصيًّا، خصوصًا لأنّ شعور فرويد غير المحسوم بالهويّة مثال مفيد جدًّا، ولأنّ الوضع الذي يَجْهَد كثيرًا في سبيل تسليط الضوء عليه، أكثر شيوعًا ممّا يُظَنّ، في الحقيقة، في العالم غير الأوروبيّ.

التعريف بجاكلين روز
كريستوفر بولاس

ثمّة شيء شاذٌّ وغريب في أن ترحل إلى بلدٍ لا تنتمي إليه، بمعنى ألاَّ يكون لك فيه أيّة صِلاتٍ حيّة، سواء كانت خاصّة بك أم بماضي عائلتك، بلدٍ يدفعك كلّ ذلك لئلاّ تعود إليه، لكنّه البلد الذي يشكّل فيه قول كلّ ذلك مبرّرًا جاهزًا للّوم والتوبيخ من وجهة نظر هذا البلد ذاته. ألاَّ تعود بوصفكَ امرأةً يهوديَّة إلى إسرائيل، ألاَّ تشعر بالانتماء، ألاَّ تنظر إلى مجرّد وافدة وجود إسرائيل على أنّها عودة تاريخيّة بحدّ ذاتها، يعني أن تخرق من كلّ الجهات ما للأمّة أو الوطن من المعالم الرمزيّة... إنّه وطنٌ يرغب في أن يعود إليه جميع مواطنيه المنفيين المفترضين، يهود الشتات، بِقَدْرٍ من الحماس يكافئ الحماس الذي طرد به سكّان الأرض السابقين وحال بينهم وبين الحلم بأن تكون لهم دولة.

هذا ما تقوله جاكلين روز في كتابها **دُوَلُ الاستيهام**. وهي، مثل إدوارد سعيد، إنّما تطرحُ ملاحظتها هذه

لكي توطّد أركانَ منظورٍ مغاير تنطلق منه في انتقادها منظوراتٍ ما بعد حداثيّة معيّنة: «أعتقد أنّ هذا هو السبب الذي يجعل الكلام على الانتماء المأزقيّ ما بعد الحديث إلى كلّ مكان وإلى لا مكان في الوقت ذاته كلامًا لا تشعر أبدًا أنّه مصيب كلّ الصواب. فثمّة مشكلة ما في هذه الرؤية إلى هويّةٍ منطلقةٍ بكامل حرّيّتها وتبدو مجرّدة من التاريخ والأهواء»[١].

لقد بُنِيَتْ «محاضرات كلاريندون» التي قدّمتها الأستاذة روز في العام ١٩٩٤ على ارتكاسها حيال حدثين ــ هما معاهدة السلام بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينيّة عام ١٩٩٣، وأوّل انتخابات غير عنصريّة في جنوب أفريقيا عام ١٩٩٤ ــ حيث انطلقت من منظورها التحليليّ النفسي الفريد لتناقش كيف يدير الاستيهامُ «ذاتَه» ويتدبّر أمورها في قضايا الدولة وشؤونها؛ أو ــ كما تقترِح، بتبصّر وصفاء مميَّزين ــ «إنّ التحليل النفسيّ يمكن أن يعيننا على فهم أعراض الدولة، والسبب في أنّ هنالك شيئًا ما داخل عمليّة إقامة الدولة الواقعيّة ذاتها يهدّدها

(١) Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Oxford: Clarendon Press 1996, p. 2.

ويتخطّاها»[٢].

عادةً ما تُمَوْقِعُ روز التحليل النفسي في مواقع الجنسيّة الأنثويّة، حيث تكرّست بمرور السنين كواحدة من أبرز الناقدات النسويّات في أيّامنا. وهي، مثل إدوارد سعيد، تكتب بنوعٍ من المواجهة الغنائيّة مع أولئك الكتّاب وتلك القضايا الّتي تعارضها، لكنّها لا تصدر أبدًا عن موقفٍ من النفاق أو التظاهر، بل تكتب فكرها على الدوام، حيث الكتابة التزام وليست ضَرْبًا من الخلاص. وحتّى حين تفكّك التذاذنا بقصّة بيتربان، نجد أنّها تردُّ لنا شيئًا ما في الوقت الذي تذهب بغيره: «بيتربان هو واجهة، غطاء، ليس بمعنى الحجاب الذي يخفي، بل بمعنى الحامل لما هو شديد الزعزعة وبعيد عن اليقين بشأن العلاقة بين البالغ والطفل. فهو يكشف عن البراءة لا بوصفها خاصِّيَّة مميِّزة من خصائص الطفولة بل بوصفها جزءًا من رغبة البالغين»[٣].

سبق لروز أن وضعت ستّةً من الكتب: **الجنسيّة**

(٢) Ibid., p. 10.

(٣) Jacqueline Rose, *The Case of Peter Pan or the Impossibility of Children's Fiction*, London: Macmillan 1984, p. xii.

الأنثويّة: جاك لاكان والمدرسة الفرويديّة (مع جولييت ميتشل)؛ حالة بيتربان أو استحالة قصص الأطفال؛ الجنسيّة في حقل الرؤية؛ تعقُّبُ سيلڤيا بليت؛ لِمَ الحرب؟؛ دُوَلُ الاستيهام؛ جاك لاكان ومسألة التدريب التحليلي النفسي (الذي قامت بترجمته)؛ وقد صدرت حديثًا روايتها الأولى التي نالت كثيرًا من الإطراء، ألبيرتين(٤).

إنَّ طلاّب جاكلين روز، وزملاءها، وأصدقاءها ليجدون فيها ذلك الشخص صاحب الرؤية الموسوسةِ شديدة التدقيق، والذي يعبّر عن الاختلاف بوصفه فعلاً من أفعال الاهتمام والعناية الشديدين، كما سنرى في مناقشتها محاضرة الأستاذ إدوارد سعيد. وإزاء هذا

(٤) Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, *Jacques Lacan and the école freudienne*, London: Macmillan 1982; *The Case of Peter Pan or the Impossibility of Children's Fiction; Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso 1986; *The Haunting of Sylvia Plath*, London: Virago 1991; *Why War? Psychoanalysis, politics and the return to Melanie Klein*, oxford: Blackwell 1993; *States of Fantasy*, Oxford: Clarendon Press 1996; Moustapha Safouan, *Jacques Lacan and the Question of Psychoanalytic Training* translated and edited, London: Macmillan 2000; *Albertine*, london: Chatto 2001.

الوجه وسواه من أوجه سخائها الشخصيّ، فإنّنا نشكرها على ما ستقدّمه من مناقشةٍ هذا المساء، وعلى مساهمتها في هذا الحديث.

جاكلين روز هي أستاذة الأدب الإنكليزي في كلِّيَّة كوين ماري وويستفيلد، جامعة لندن.

التعليق على إدوارد سعيد

جاكلين روز

علاقة إدوارد سعيد بفرويد هي علاقة قديمة. ولعلّها تعود، في واقع الأمر، إلى مرحلةٍ أسبق بكثير من بدء سعيد بالتعبير عنها في كتابته، ذلك البدء الذي أقرنه، على نحوٍ مبرَّر بما فيه الكفاية، بكتابه **بدايات**، دراسته الرصينة للتكوين الأدبيّ، والتي صدرت في الولايات المتحدة عام ١٩٧٥ لكنّها لم تُنْشَر في بريطانيا إلاَّ منذ أربع سنوات خلت. ففي مقطع طويل مكرّس لكتاب فرويد **تأويل الأحلام**، يحلّل سعيد الصراع الذي خاضه فرويد مع تكوين نصّه الخاص وكتابته. كيف يمكن لفرويد أن يُشَرْعِنَ «نمطًا من المعرفة الهدّامة إلى درجة يتعذّر احتمالها من وجهة نظره الخاصّة، ولا يمكن احتمالها إلاَّ قليلاً وحسب بوصفها موضوعًا من موضوعات التأويل النفساني»؟[٥].

وإِذْ يعود سعيد إلى فرويد اليوم ــ وسوف يصوّب ما

(٥) Said, *Beginnings*, p. 170.

أقول إذا ما كانت هنالك عودات أخرى ــ فإنّه يقدّم لنا **موسى والتوحيد** بوصفه ضَرْبًا من الحكاية الرمزيّة السياسيّة عن عصرنا. فلقد قال لنا سعيد هذا المساء، بِضَرْبٍ من الجراءة المذهلة ــ كما أراها ــ وبألمعيّةٍ لا تطالها الشكوك، ولم تُدْهِش أحدًا هنا، إنَّ علاقة فرويد الجزئيّة، المتشظّية، المضطربة، والمُنْكِرَةِ لذاتها في بعض الأحيان بيهوديّته يمكن أن توفّر نموذجًا يُحْتَذى للهويّة في العالم الحديث. لم يَعِش فرويد ليرى ضروب الرعب المطلق في الحرب العالميّة الثانية. كما أنَّه لم يشهد ــ ولعلّ هذا أن يكون أشدّ أهمِّيَّةً في هذا السياق ــ إقامة دولة إسرائيل وتاريخها اللاحق، وما أنزله خلقها ووجودها من اضطراب عظيم في أرض فلسطين. غير أنَّ فرويد بتبصّره الخارق ــ وفي رؤيته إلى شعبٍ صنع كينونتَه شخصٌ غريب ــ إنّما يبدي عن تحدٍّ مُسَبَّق لما يُنْظَر إليه على أنّه الجزء الأشدّ تصلّبًا وعنادًا في علاقة إسرائيل اليوم بكلٍّ من الفلسطينيين وذاتها. وبعبارة أبسط: فإنّ **إسرائيل تكبت فرويد** في قراءة إدوارد سعيد، كما فهمتها. إليكم هذه السطور التي تأتي قبل نهاية المحاضرة بقليل:

في تعارضٍ تامٍّ مع الروح التي لا يني فرويد يذكّر

بها عامدًا ومستفزًّا بأنَّ مؤسّس اليهوديّة لم يكن يهوديًّا، وبأنَّ اليهوديّة قد خرجت من رحم التوحيد المصريّ، غير اليهوديّ، فإنَّ التشريع الإسرائيليّ يدحض، ويكبت، بل يشطب ما دأب فرويد على التأكيد عليه من انفتاح الهويّة اليهوديّة على خلفيّتها غير اليهوديّة. لقد أزالت إسرائيل الرسميّة طبقات الماضي المتشابكة المعقّدة.

وبقراءة فرويد بهذه الطريقة، فإنَّ سعيد يقدّم لنا أيضًا نوعًا من الأداء أو التطبيق الذي يُضْرَب به المثل لذلك النموذج من القراءة، الذي كان قد سبق له أن دافع عنه في بداية المحاضرة (حيث دافع عنه، كما يمكن أن نضيف، ضدَّ بعض نقّاده). فأنتَ لا تقرأ الكتّاب المهمّين لأجل ما أخفقوا في رؤيته، أو لأجل ما في كتابتهم من نقاطٍ إيديولوجيّة عمياء ـ الأمر الذي راح يجري في الأكاديميا الأدبيّة باستسهالٍ بالغ وعلى نحو مُبَرْمَجٍ إلى حدٍّ بعيد في السنوات الأخيرة ـ بل لأجل التاريخ الذي لم يُعَش بعد، والذي لا يزال قيد التشكّل ممّا تتنبّأ به رؤيتهم وتثيره جزئيًّا، وعلى نحوٍ متردِّدٍ، وذلك في الوقت الذي لا بدّ لتلك الرؤية من أن تكون منطويةً على حدودها الخاصّة أيضًا. فمهمّة مثل هذه

القراءة هي أن «تضفي طابعًا دراميًا محتدمًا على الكوامن الموجودة في صورةٍ سابقةٍ أو شكلٍ سابقٍ، ممّا يسلّط الضوء بغتةً على الحاضر وينيره». ذلك هو التاريخ «قابضًا على الذاكرة إذْ تومض في لحظةٍ من لحظات الخطر»، كما تقول عبارة وولتر بنجامين الشهيرة. «ذلك أنَّ كلَّ صورة من الماضي لا يعترف بها الحاضر على أنَّها واحدٌ من اهتماماته الخاصّة إنّما تهدّد بأن تختفي على نحوٍ لا رجعة فيه»(٦). هكذا يقدّم لنا سعيد فرويد في الحاضر؛ أو بالأحرى، «بطريقةٍ لا يسعها إلاَّ أن تسترجع كيف سُمِعَ فرويد أو لم يُسْمَع في زمنه»، وهو يقدّم فرويد لحاضرٍ، لعالَمٍ، أو على الأقلّ لـ «نتفةٍ صغيرةٍ من الأرض على الضفّة الشرقيّة للمتوسّط»، سوف لن تصغي إليه.

حكايةٌ رمزيّةٌ سياسيّة، ونموذجٌ للقراءة، ثمَّ بالقوّة ذاتها، كما أرى، ضَرْبٌ من المرثيّة. فلقد اشتُهِرَ عن فرويد أنّه لا يقدّم أيّ عزاء، لا يقدّم أيّة يوطوبيا، بل شقًّا أو جرحًا في القلب من الهويّة الجمعيّة. فهو، كما

(٦) Walter Benjamin, «These on the Philosophy of History», *Illuminations*, edited with an introduction by Hannah Arendt, translated by Harry Zohn, London: Fontana 1970, p. 257.

يقول سعيد مرّة أخرى، «يرفض أن يغرق الهويّة في بحر بعض القطعان القوميّة أو الدينيّة التي تلوذ بها أعداد كبيرة من البشر مدفوعةً باليأس». هكذا يجهر «العناد والخَرْق الغاضب» الذي يَسِمُ «الأسلوب المتأخّر» لدى فرويد ــ والذي يبدو، من غير قصدٍ ربّما، أشبه بوصفٍ رائع لما يحبّه معظمنا أشدّ الحبّ لدى سعيد نفسه ــ هكذا يجهر في الميدان السياسيّ، وبين يديّ سعيد، بما كان يحرص فرويد على قوله لمرضاه: تعلّموا العيش بلا تخييلات توفّر العزاء والسلوان، ذلك أنَّ أملكم الوحيد يكمن في موت مثل هذه الاستيهامات المخدِّرة الخطرة. إنّ ما نتحدّث عنه هنا ليس الهويّات الكلّيّة، أو حتّى الهويّات المنقسمة، بل شيء أشبه ما يكون بالهويّات **المنكسرة**. ولقد سبق لمارك إليس، أستاذ الدراسات الأميركيّة واليهوديّة في جامعة بايلور، أن طرح في مقالةٍ نُشِرَت مؤخّرًا هذا السؤال: «ماذا لو نظرنا إلى قلب القدس المعاصرة على أنّه منكسر وليس ملتئمًا، وعلى أنّه **مُشْتَرَكٌ في** انكساره ذاك وليس منقسمًا بين منتصر ومهزوم؟»(٧).

---

(٧) Marc Ellis, «The Boundaries of Our Destiny: A Jewish Reflection on the Biblical Jubilee on the Fiftieth Anniversary of Israel», in Naim Ateek and

إنني لأجد مثل هذه الرؤية مُلْهِمَةً، على الرغم من المصاعب التي تعترضها، كما أشاطرها الكثير من مشاغلها وضروب قلقها الأخلاقيّة والسياسيّة. غير أنّني، كامرأةٍ يهوديّة تتّخذ اليهوديّة بالنسبة لها شكل تساؤلٍ لا ينقطع، لديَّ بعض الأسئلة أيضًا ـ وليس بعض الاعتراضات على وجه الدقّة، الأمر الذي لعلّه كان سيخيّب بعضكم ويفرّج عن بعضكم الآخر، بل أسئلة آمل لها أن تُسْهِم في دفع الجدال قُدُمًا ـ وهي أسئلةٌ تتعلّق أوّلاً بعلاقة فرويد بيهوديّته، التي يَسِمُها سعيد بأنّها «غير محسومةٍ على نحوٍ يبعث على اليأس»؛ كما تتعلّق ثانيًا بقضيّة الهويّات المنكسرة، وبما كان على فرويد أن يقوله في **موسى والتوحيد** عن الرضّة، خاصّةً عن الكيفيّة التي يمكن للرضّة فيها أن تؤدّي لا إلى انفتاح الهويّات الشتاتيّة، بل على العكس إلى الجمود العقائديّ والضلال.

إنّ سعيد ليصدر عن الوضوحِ، بل عن الإنصاف والصواب باعتقادي، حين يلاحظ: «أن نقول عن علاقة فرويد باليهوديّة إنّها كانت علاقة متصارعة يعني

Michael Prior, eds, *Holy Land Hollow Jubilee* - God, Justice and the Palestinians, London: Melisende 1999, p.244.

أن نخاطر بأن نقلّل من شأن هذا الموضوع». فعند سعيد، أنَّ الصدع في هويّة فرويد اليهوديّة يجري بين قدرته، في **موسى والتوحيد**، على أن يرى أنَّ اليهوديّة ترتكز إلى ماضٍ مصريٍّ وغير أوروبيٍّ وبين تلك اللّحظات الأخرى في كتابته ـ التي يصفها سعيد بأنَّها «عرجاء: غير وافية وغير مقنعة على حدٍّ سواء»، «متضاربة على نحوٍ صارخ» ـ حين يبدو فرويد، على العكس، وهو يحاول أن يؤمّن للشعب اليهوديّ أوراق اعتماد أوروبيّة بوصفه «ليس عرقًا آسيويًّا غريبًا، بل يتألّف في معظمه من بقايا شعوب متوسّطيّة ورث ثقافتها». يقول سعيد: «أَحْسَبُ أنّني محقٌّ إذْ أخمّن أنَّ فرويد قد جنّد الماضي غير الأوروبيّ كيما يقوّض أيّة محاولة مذهبيّة يمكن أن تُجْرَى لإرساء الهويّة اليهوديّة على أساسٍ أصليٍّ بسيطٍ وواضح». وبذا يمكنكم القول إنَّ فرويد لم يكن في أيّة لحظة صادقًا مع نفسه بالقدر الذي كان صادقًا فيه معها حين باعد الشقّة بين اليهوديّ وانتمائه الأوروبيّ. بل إنّنا لنكاد نقدر أن نزيل «الواو» في عنوان هذه المحاضرة «فرويد وغير الأوروبيين» ليغدو بدلاً من ذلك «فرويد غير الأوروبيّ» وبعبارة أخرى، فإنَّ فرويد، بوصفه خارجيًّا على وجه

التحديد، كان قادرًا، عبر علاقته المعقّدة المتجاذبة مع هويّته اليهوديّة، على أن يمزّق واجهة الكمال الأوروبيّ، قبل فترة طويلة من رعب الحرب العالميّة الثانية وعنف الصراع المناهض للكولونياليّة، اللذين أسقطا تلك الواجهة ونثرا حطامها على الأرض.

لقد سبق لفرويد، في تقديمه لطبعة عام ١٩٣٠ العبريّة من **الطوطم والتابو**، أن أطلق هذا القول الذي كثيرًا ما يُسْتَشْهَد به:

> **ما من قارئ لـ [الطبعة العبريّة من] هذا الكتاب إلاّ وسيجد صعوبةً في أن يضع نفسه في الموضع الانفعالي لمؤلِّفٍ جاهلٍ بلغةِ الكتب المقدَّسة، وغريبٍ تمامًا عن ديانة آبائه ــ شأنه عن كلّ ديانة أخرى ــ ولا يَسَعُهُ أن يشاطر الآخرين مُثُلَهُم القوميّة، إلاّ أنّه لم يتنكّر على الرّغم من ذلك لشعبه، ويشعر أنّه يهوديّ بطبيعته الأساسيّة ولا يرغب في أن يغيّر تلك الطبيعة. فإذا ما سُئِلَ: «ما دمت قد تخلّيت عن كلّ هذه الخصائص التي تميّز أبناء جلدتك، فما الذي بقي فيك يهوديًّا؟» كان ردّه: «لقد بقي الكثير، وربّما جوهر اليهوديّ ذاته»(٨).**

---

(٨) Freud, *Totem and Taboo: Some Points of*

يقدّم فرويد هنا تعريفًا هو الأشدّ لفتًا للانتباه بين التعريفات الذاتيّة التي يطلقها اليهوديّ العلمانيّ الحديث، أي اليهوديّ الذي لا يجعله خَلْعُ زخارف الهويّة اللّغويّة، والدينيّة، والقوميّة ـ بتركه المنطوي على مفارقة عناصرها التي يتعذّر الدفاع عنها، بل التي يمكن القول إنّها خطرة سياسيًّا إلى أبعد الحدود ـ لا يجعله أقلّ يهوديّةً، بل يزيد من يهوديّته. ذلك هو، كما يقول دويتشر الذي يستشهد به سعيد، اليهوديّ اللاّيهوديّ الذي يعيش في سطوح العالم البينيّة وفرجاته. ما عدا أنَّ هذا اليهوديّ اللاّيهوديّ ـ في هذا القول المشهور الذي كتبه فرويد في السنة التي رفض فيها دعم إقامة دولة يهودية في فلسطين ـ يزعم لنفسه «جوهر» اليهوديّة، ويرى إلى نفسه على أنّه القيّم عليها بمعنىً ما، زاعمًا بقوّة أنّها ملكه، ومعتقدًا، من خلال ادّعائه الحقّ بهذا الشيء الذي يعجز عن التعبير عنه بالكلمات، أنَّ لدى اليهوديّ بوصفه يهوديًّا شيئًا خاصًّا يقدّمه للعالم. وكما يشير دينيس كلاين في كتابه

Agreement between the Mental Life of Savages and Neurotics, 1913, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volume XIII, preface to the Hebrew edition, p. xv.

الأصول اليهوديّة لحركة التحليل النفسي[٩]، فإنَّ ثمَّة معضلة بالنسبة للأوروبي واليهودي الڤييني على وجه التحديد، يمكن ردّها إلى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. فمنذ اللحظة التي يمكن أن نؤرّخ بها لهذه المعضلة إلى الآن، أي منذ ٨ نيسان ١٨٩٧، حين عمل الأمبراطور فرانز جوزيف كارهًا على تعيين كارل لوغر المعادي للساميّة عمدةً لڤيينا، كفتّ الرؤية التحرّريّة عن أن تكون أمرًا حيويًّا بالنسبة ليهود ڤيينا. وتبعًا لكلاين، فقد تبنّى يهود ڤيينا، ردًّا على هذه الخسارة، ضَرْبًا من الكونيّة بوصفها حلمًا يهوديًّا خاصًّا بالحرِّيَّة والعدالة تتمثّل مهمّة اليهود عمومًا، والتحليل النفسي بوجه خاصّ، في نشره في أرجاء الدنيا. بل إنَّ بمقدورنا القول إنَّ اليهوديّ، في هذه اللّحظة من الإخفاق التاريخيّ التي كانت من أوائل علامات الكوارث التي حلّت بعد نصف قرن، كان اليساري الأوروبيّ الحقيقيّ الوحيد. ولقد اعتقد فرويد، ليس ردًّا على أزمة ثلاثينيّات القرن العشرين وحسب، بل أبكر من ذلك بكثير (في الفترة التي كان يتلو فيها كثيرًا

(٩) Dennis Klein, *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement*, London and Chicago: University of Chicago Press 1985.

من مقالاته بمسوّداتها الأوّليّة على جماعة بناي بريث اليهوديّة)، أنَّ مهمّة **الخصوصيّة** اليهوديّة هي أن تكونن ذاتها، حيث يمكن، كما أحسب، أن نردّ بعض التوتّرات التي يصفها سعيد إلى هذا الاعتقاد.

كما يمكن أن نرى في هذا الدافع المتناقض واحدًا من خطوط الانقسام الأساسيّة داخل الصهيونيّة، التي عبّر فرويد في العام ١٩٣٥ عن تحالفه النافر والمتأخّر معها. إنّه الانقسام بين ما يصفه آرثر هيرتزبيرغ بالصهيونيّة «المسيانيّة» والصهيونيّة «الدفاعيّة»، حيث تعتقد الأولى أنَّ قَدَر اليهود أن يدخلوا مشروع **التنوير** ويعملوا على إتمامه باتّخاذهم ألوان الدول ــ الأمم الأوروبيّة، معبّرين بذلك عن «حتميّة انتصار التقدّم والليبراليّة» (ما يدعوه هيرتزبيرغ بـ «المكافئ اليهوديّ للثورة الفرنسيّة»[١٠])؛ في حين تعتقد الثانية، بعكس ذلك، أنَّ الصهيونيّة هي الخيار الحيويّ الوحيد المتاح لليهود، في مواجهة العداء الأبديّ للساميّة، تلك اللّطخة التي تلوّث وجه التاريخ وتتكرّر وتعيد ذاتها إلى ما لا نهاية، مكذّبةً أيّ حلم مثل هذا الحلم بالتقدّم.

(١٠) Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea - A Historical Analysis and Reader*, Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society 1997, pp. 67, 63.

لقد كان آحاد هاعام ذلك الصهيونيّ الذي عارض بشدّة صهيونيّة هرتزل السياسيّة، وأراد لفلسطين أن تغدو مصدر نهضةٍ روحيّة لليهوديّ. لقد كتب في العام ١٩١٠، وبكلماتٍ تشبه شبهًا غريبًا كلمات فرويد في العام ١٩٣٠: «كلُّ يهوديّ حقيقيّ، سواء كان أرثوذكسيًّا أم ليبراليًّا، يشعر في أعماق كينونته أنَّ ثمَّة شيئًا في روح شعبه ـ **مع أنّا لا نعلم ما هو هذا الشيء** ـ يحول بيننا وبين أن نتبع بقيّة العالم على الطريق المسهل»[(١١)].

دعوني أؤكّد لكم، إذا ما كان الشكُّ قد بدأ يخامركم، أنّني لا أتّفق وهذه المعتقدات، كما لا أتّفق مع الرؤية الصهيونيّة لأنّ كليهما، بطريقتيهما المتعارضتين، قد غدتا ضربًا من التبرير. غير أنّني لأتساءل إنْ لم تكن علاقة فرويد بيهوديّته موسومةً جزئيًّا، إنّما أكثر ممّا سمح به سعيد، بعلامة هذه المعتقدات ونبرتها. وعلى أيّة حال، لعلّه قد غدا من الصعب أن نفرز مكوّنات هويّة فرويد اليهوديّة الخاصّة، والأصعب منه أن نتثبّت ممّا هو متنافر

---

(١١) Ahad Ha-Am, cited in ibid., pp. 71 - 72 (emphasis mine).

وبعيد عن الإقناع. فإذا ما كان فرويد، كما قال إدوارد سعيد، قد «جنّد الماضي غير الأوروبيّ كيما يقوّض أيّة محاولةٍ مذهبيّة يمكن أن تُجْرَى لإرساء الهويّة اليهوديّة على أساس أصليّ بسيط وواضح، سواء كان دينيًّا أم علمانيًا»، فإنَّ ثمَّة تيّارًا مضادًّا في فكر فرويد يمكن أن نشعر به بالقدر ذاته من العمق والحماس، إذْ إنّه لم يكن الأقلّ شأنًا، وذلك لأسباب تاريخيّة سواء كانت حسنة أم سيّئة، على الرّغم ن أنّنا لا نستطيع أن نسخّره بالطريقة ذاتها لخدمة الشواغل الملحّة في حاضرنا السياسيّ.

ما أقترحه هو، بمعنىً ما، أن نقطع شوطًا أبعد في الطريق الذي تشقّه قراءة سعيد: أن نخفّف من نظرتنا إلى فرويد بوصفه لم يكن سوى ذلك الطبيب المُشَخِّص لـ ــ وبصورة أدقّ **داخل** ــ معضلة الهويّة التي يصفها. وبمزيدٍ من البساطة، فإنَّ ما أقترحه هو أنَّ ثبات الهويّة ــ بالنّسبة لفرويد، ولأيٍّ منّا ــ هو شيء يصعب الفرار منه كثيرًا، أكثر ممّا يشير سعيد انطلاقًا من دوافع تثير أشدّ الإعجاب. والحال، أنَّ في **موسى والتوحيد** الكثير ممّا يُقَال على هذا الصعيد. فإذا ما كان هذا الكتاب يقدّم وصفًا للهويّات التي تدرك شرطيتها، وهو

الوصف الذي عُرِض بألمعيّةٍ بالغة هذا المساء، إلاّ أنّه يفعل العكس أيضًا. فعلاوةً على حَمْلِ هذا الكتاب جميع علائم الأسلوب المتأخّر الذي وصفه سعيد بحيويّةٍ واضحة، إلاّ أنّ **موسى والتوحيد**، ربّما لهذا السبب ذاته في حقيقة الأمر، هو أيضًا واحدٌ من أعنف نصوص فرويد. حيث يمكن، في النهاية، أن يُقْرَأ **موسى والتوحيد** بوصفه قصّة اغتيال سياسي (ففي رواية فرويد، المستندة إلى سيلين، يقوم الشعب اليهوديّ بقتل زعيمه). فهذا الكتاب يقدّم أطروحةً سبق أن قُدِّمَت في **الطوطم والتابو**، ومفادها أنّ فعل القتل هو فعل مكوِّن للرابطة الاجتماعيّة. وواقع الأمر أنّ التوحيد، إلى جانب «التقدّم في الذكاء» الذي قيل إنّه يرافقه، ما كان لِيَثْبُتَ لولا الفعلة الدمويّة التي تتصدّر ولادته. وكما أُشيرَ كثيرًا، فإنّ بمقدورك أن ترفض السجال التاريخيّ الناقص في كلا هذين النصّين، في الوقت الذي تقبل أطروحتهما الأساسيّة التي مفادها أنّ لا رابطة اجتماعيّة من دون عنف، وأنّ ما يوحّد البشر أشدّ التوحيد وأبعده أثرًا هو ما يتّفقون جميعًا على كراهيّته. فما يربط البشر بعضهم ببعض وبإلهِهم هو أنّهم قد قتلوه.

والحال، أنَّ الأمر كان سيبدو غريبًا، إذًا، لو كان فرويد نفسه متحلّلاً من كلِّ القيود والتوترات المتصارعة التي تَسِمُ هويَّةً يقدّمها، في عمله الأخير هذا، بمثل هذه الصورة القويّة والغريبة. فما يشترك به شعبٌ ما، كما يشير فرويد، هو رضّة: «نمطٌ من المعرفة» ــ كيما نعود إلى الاقتباس الذي سبق أن أوردناه من كتاب سعيد **بدايات** ــ «الهدّامة إلى درجةٍ يتعذّر احتمالها من وجهة نظره الخاصّة، ولا يمكن احتمالها إلاَّ قليلاً وحسب بوصفها موضوعًا من موضوعات الاستقصاء التحليليّ النفسيّ». إنَّ هذا، إنْ أردتم، هو نصف القصّة الآخر. ذلك أنَّ الرضَّة، بدلاً من أن تولّد الحرِّيَّة والانفتاح على الآخرين، كما على شظايا الذات المنقسمة وغير الوطيدة، إنّما تفضي إلى ضَرْبٍ مختلفٍ تمامًا من ضروب الانقسام والتشظّي، ضَرْبٍ «هدّام»، كما يقول فرويد، ويدفع الهويّات إلى الانغلاق، وإلى أن تمضي في الاتجاه المعاكس تمامًا: صوب الجمود العقائديّ، ومخاطر أشكال الإيمان المقسورة والقاسرة. هل نخاطر بأن نضفي طابعًا مثاليًّا على صدوع الهويَّة وشقوقها؟ يمكن للتشظّي أن يولّد التكلّس، كما يمكن له أن يكون عاقبةً للاغتراب

التاريخيّ، الذي يدفع شعبًا إلى البدء بالحفر والتنقيب بحثًا عن تاريخ يُشَرْعِنُ عنف الدولة، بدلاً من تبعثر هذا الشعب. لقدَ كتب فرويد عن عودة المكبوت: «إنّه لخليق بنا أن نشدّد بصورة خاصّة على واقعة أنَّ كلَّ جزء يعود من النسيان إنّما يؤكّد ذاته ويفرضها بقوَّةٍ بالغة، ويمارس تأثيرًا هائلاً لا يُضَاهى على الشعب كَكلّ، كما يدّعي حقيقةً لا سبيل إلى مقاومتها ولا ينفع إزاءها أيّ اعتراض منطقيّ [. . .] ولا يمكن فهم هذه السمة اللاّفتة إلاّ بمقارنتها بضلالات المصابين بالذهان»(١٢). وبعبارةٍ أبسط، أن تكون ذاتًا اجتماعيّةً يعني أن تكون، من بين أشياء أخرى، مجنونًا تمامًا.

ولدى تطرّق إدوارد سعيد للأركيولوجيا (علم الآثار)، فإنّه يضع الأركيولوجيا الإسرائيليّة، الرامية إلى تعزيز قناعة المواطنين الإسرائيليين بدولتهم البازغة، إزاء «اهتمام» الأركيولوجيا الفلسطينيّة الأحدث عهدًا «بترسّبات التاريخ القرويّ هائلة

(١٢) Freud, *Moses and Monotheism*: Three Essays, 1939 [1934 - 38], Standard Edition, volume XXIII, p. 85.

الغنى»، والتي تتحدّى الأركيولوجيا الأولى باسم «تعدّد الأصوات». وبينما كنتُ أصغي إلى هذه اللّحظة من المحاضرة، شعرتُ أنّ من الممكن للمرء القول إنَّ الأركيولوجيا الفلسطينيّة هي وريث فرويد. وإنّني لأقلُّ تفاؤلاً بشأن قدرة الأشكال الجديدة من القوميّة على تخطّي الجنون الجماعي، خاصَّةً بالنظر إلى التاريخ الرضّي الذي يَسِمُ كلا طرفي الصراع في الشرق الأوسط. وكما قال القاضي ريتشارد غولدستون في المحاضرة التي كُرِّست في تشرين الأول لذكرى إرنست جونز، عن ألبان كوسوڤو، فإنّنا إزاء توقّعاتٍ غير واقعيّة بشأن الكيفيّة التي ستتصرّف بها الشعوب المرضوضة.

واعتقادي أنَّ فرويد أيضًا كان أقلّ تفاؤلاً ــ لا لأنَّ التاريخ يكبت الصدع، كما قال إدوارد سعيد، وحسب، بل أيضًا لأنَّ الارتكاسة الأشدّ تكرارًا في التاريخ حيال الرضّة هي تكرارها. وإِنَّ أسبابًا مماثلة لتدعوني إلى الاعتقاد بأنَّ فرويد كان أشدّ تمزُّقًا بين الانتماء وعدم الانتماء كيهوديّ، بين رؤيته اللاّفتة إلى اليهوديّ على أنّه من خَلْقِ شخصٍ غير أوروبيّ وقناعته بأنَّ اليهوديّ هو أشجع ــ بل وآخر ــ تجسيد لأفضل ما

في الروح الأوروبيّة، بين اليهوديّ كغريب أبديّ واليهوديّ كشخصٍ أراد أن يدخل عالم الأمم، وأراد ــ ضلالةً أم سواها ــ أن يعود إلى وطنه. لقد قدّم إدوارد سعيد هذا المساء لفرويد أعظم الإطراء إذ استخلص من عمله الأخير رؤيةً للهويّة قادرةً على تخطّي مخاطر الهويّة في أيّامنا. وإذا ما كنتُ أخالفه قليلاً، فذلك ليس لأنّني لستُ واثقةً من أنَّ فرويد كان كذلك حقًّا وحسب، بل لأنّني أتساءل أيضًا ــ ونحن ننظر إلى العالم اليوم من حولنا ــ إنْ كان بمقدور أيٍّ منّا أن يكون كذلك أبدًا.

غير أنّني أودّ أن أختم بنبرةٍ مختلفة. فقبل سنة من موعد إلقاء إدوارد سعيد محاضرة العام ٢٠٠١ المكرّسة لذكرى فرويد في ڤيينا ــ والذي أُلغي، كما يعلم الكثيرون منكم، بحجّة «النزاع السياسي في الشرق الأوسط» ــ كنت في ڤيينا أتكلّم في المناسبة السنويّة ذاتها كجزء من الاحتفال بمرور مئة عام على **تأويل الأحلام**. وفي اليوم التالي على الحدث، والذي يصادف كلّ سنة يوم ميلاد فرويد، كان سيمون راتل يقود أوركسترا ڤيينا الفيلهارمونيّة في الموقع الذي كان يقوم فيه معسكر موتهاوزن للتجميع، في أوّل إحياء

يجري في النمسا لذكرى الهولوكوست. والأغرب في زيارتي لم يكن مقتصرًا على ذلك التوافق أو التزامن، بل كان أيضًا واقعة أنَّ مضيفيَّ بدوا أنهم يريدون الكلام على انتخاب هايدر وانبعاث معاداة الساميّة النمساويّة (ذلك الانبعاث الرضّي، كما يمكن للمرء أن يقول) أكثر بكثير ممّا يريدون الكلام على فرويد والتحليل النفسي. وفي هذا السياق، فإنَّ إلغاء محاضرة إدوارد سعيد بحجج سياسيّة يبدو لي على أنّه التعليق الأشدّ مدعاةً للحزن على هذه الضروب من القلق وفرصة ضائعة، إنْ لم نَقُلْ أكثر.

لقد كففتُ عن التمنّي لو أنَّ إدوارد سعيد كان بمقدوره التواجد هناك، ذلك أنَّ الفرصة قد غدت من الماضي أو ضاعت كما هو واضح. غير أنّني وأنا أقرأ محاضرته وأصغي إليه وهو يلقيها هذا المساء، وجدتُ نفسي أتمنّى لو أنَّ بعضًا من أولئك المضيفين كانوا هنا بيننا.

المحتوى

مستعينا بعدة من النظريات الأدبية و الاجتماعية والآثارية يقدم لنا البروفسور إدوارد سعيد دراسة استكشافية للتأثيرات العميقة اما يمكن لكتاب سيغموند فرويد موسى و التوحيد أن يحدثه في السيسة الشرق أوسطية اليوم

يرى سعيد أن افتراض فرويد بأن موسى كان مصريا يضعف أي حديث عن هوية((خالصة)) بل أن الهوية في حد ذاتها لا يمكن أن ينظر إليها من دون إدراك القيود الكامنة فيها. كما يقترح المؤلف أن مثل هذا المعنى المترجرج للهوية كان بإمكانه لو تم دمجه في السياسة العملية أن يمثل قاعدة لحل ممكن للمسألة الفلسطينية. غير أن توجه إسرائيل الوحشي نحو فرض دولة يهودية حصريةينفي أي معنى لماض أكثر تعقيدا و شمولية.

١

دار الآدب
هاتف٨٧٧٣٠٨-٣٣٦١٦٨
ص ب٤١٢٣ بيروت